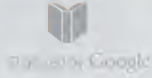
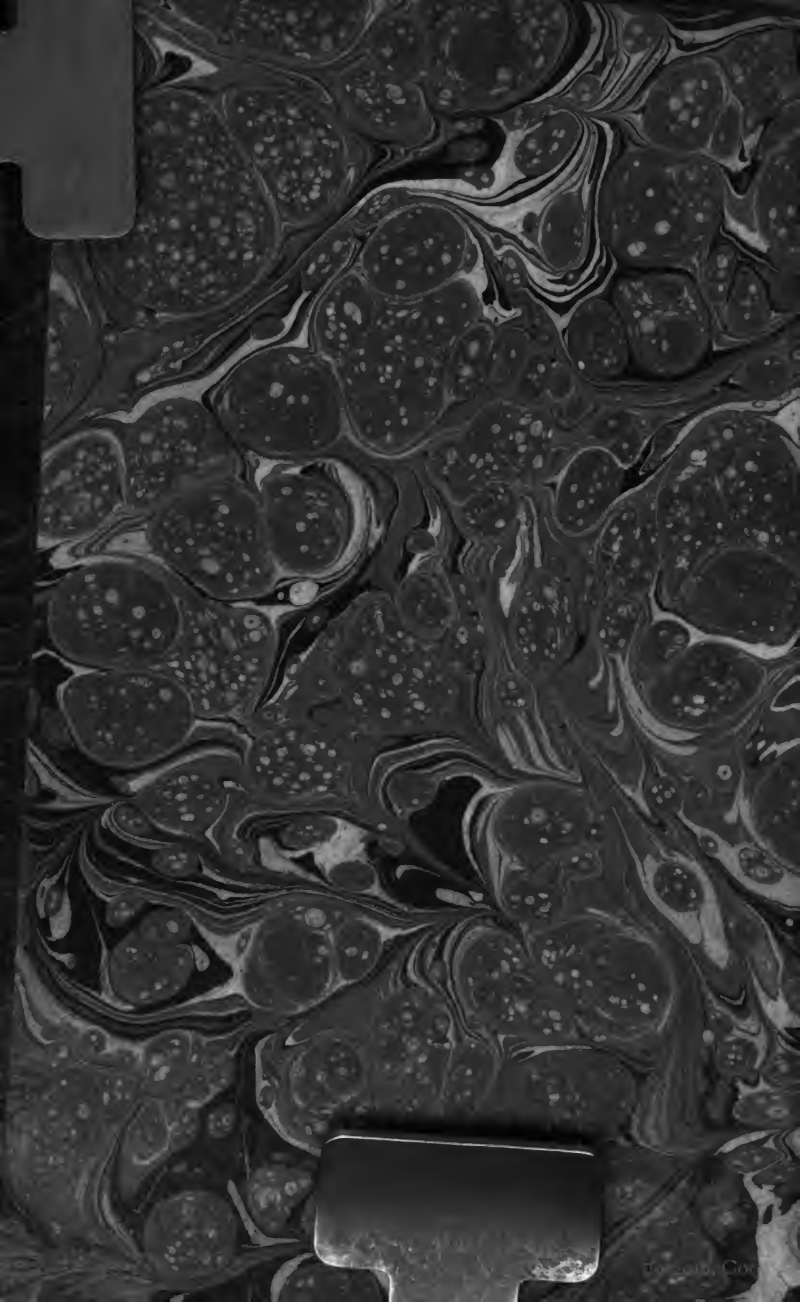
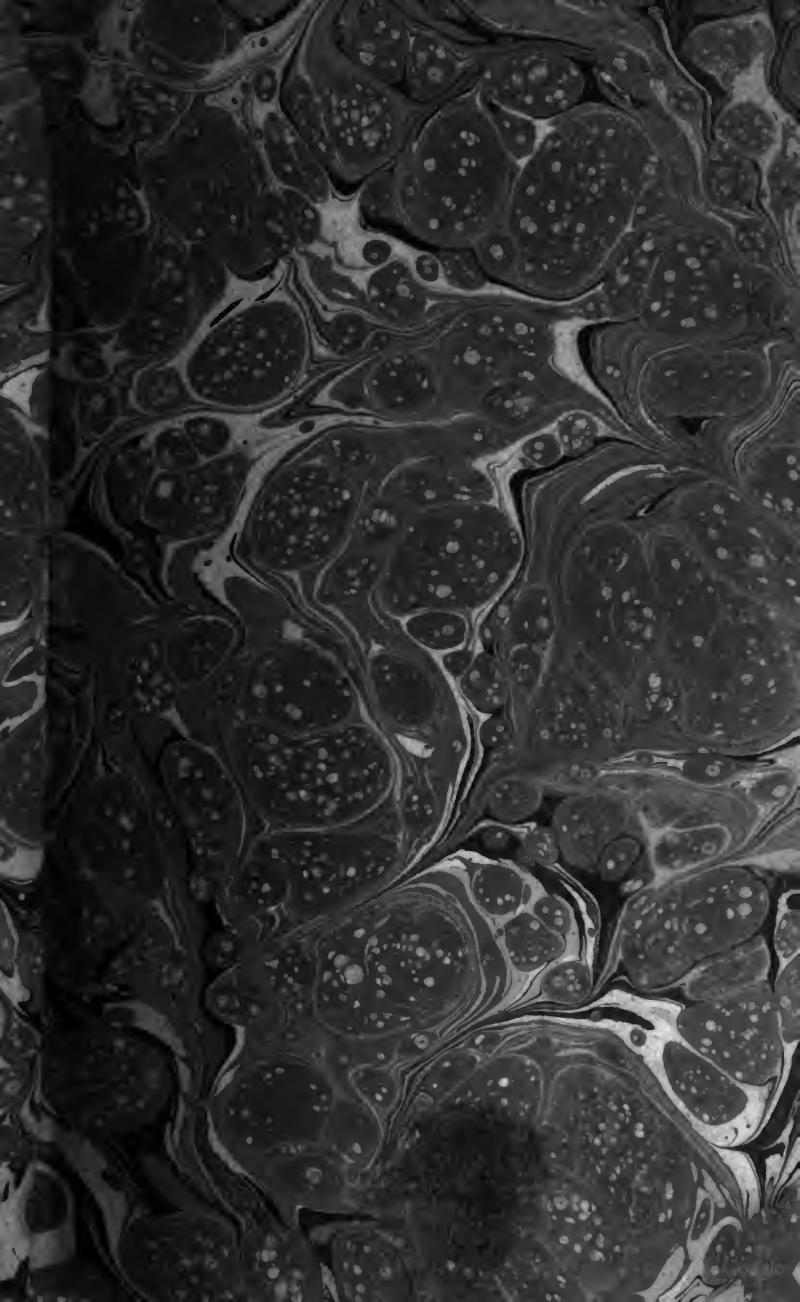
SCHRIFTEN: PHILOSOPHISCHE SCHRIFTEN, 1

Johann Jakob Engel







J. J. ENGEL'S
SCHRIFTEN.

NEUNTER BAND.



PHILOSOPHISCHE SCHRIFTEN.

ERSTER THEIL.

BERLIN 1805.

IN DER MYLIUSSISCHEN BUCHHANDLUNG.

VERSUCH EINER METHODE

DIE

VERNUNFTLEHRE

AUS

PLATONISCHEN DIALOGEN

ZU ENTWICKELN.

AN SE. EXCELLENZ DEN KGL. STAATSMINISTER

FREIHERRN VON ZEDLITZ.

Gnädiger Herr,

Die Frage Ewr Excellenz ist: wie für das Studium der alten Sprachen mehrere Stunden auf den Gymnasien können gewonnen werden, ohne daſs gleichwohl die wissenschaftlichen Lehrstunden völlig wegfallen. Denn so sehr Sie überzeugt sind, daſs das Studium der Sprachen und der Philologie überhaupt auf Schulen der vornehmste Zweck bleiben muſs, weil ohne gründliche Kenntniſs derselben keine wahre Gelehrsamkeit möglich ist: so sehr erkennen Sie doch auch die Nothwendigkeit, daſs man die Jugend frühzeitig zu eignem Denken gewöhne, und ihr

von den Wissenschaften, um derentwillen die philologischen Kenntnisse eigentlich schätzbar sind, wenigstens einen Vorschmack gebe. *)

*) Das Wahre von der Sache ist: dafs der König in einer eignen sehr weitläuftigen Cabinetsorder mehr Lectionen für die Hauptgymnasien seines Landes befohlen hatte, als man in Einen Lectionsplan zu vereinigen wufste. Da Einwendungen bei Friedrich dem Zweiten nicht galten; so blieb nichts übrig, als dafs man suchen mufste mehrere Stunden in Eine zusammenzuziehen. Man sah die Möglichkeit ein, dafs die Alterthümer bei Lesung der griechischen und römischen Geschichtschreiber, die Rhetorik bei Gelegenheit der berühmtesten alten Redner, und die Schicksale der ältern Philosophie bei Erklärung der philosophischen Schriften des Cicero könnten vorgetragen werden. Nur wie der Vortrag der Logik mit Lesung Platonischer Dialogen sich vereinigen lasse, wollte nicht einleuchten. Es ward ein Versuch gefordert, aus welchem die Möglichkeit einer solchen Vereinigung hervorginge. Dafs der Verfasser bei Entwer-

Zur Vereinigung dieſer zwiefachen Absicht ist kein anderes Mittel, als daſs man die Wissenschaften, so viel ihrer und in so weit sie auf Gymnasien sollen getrieben werden, in den Werken der Alten selbst, oder wenigstens bei Gelegenheit dieser Werke, studire. Das letzte würde mir noch besser als das erste gefallen. Ich würde z. B. *die Vernunftlehre* lieber bei Gelegenheit einiger *Plato-*

fung dieses Versuchs sein Augenmerk ganz auf die Form richtete; daſs er mit Fleiſs an Inhalt und Folge der bis dahin üblichen Lectionen nichts Bedeutendes änderte, um nicht, ganz wider seinen Zweck, die Aufmerksamkeit des Ministers von der Form auf die Materie abzuziehen; und daſs also auch nur die Schicklichkeit oder Unschicklichkeit dieser Form, mit einiger Rücksicht auf das Unwillkürliche ihrer Wahl, an ihm dürfe beurtheilt werden: ergiebt sich aus der angegebenen Entstehungsart dieses Versuches von selbst.

nischen Dialogen, als aus dem Organon des Aristoteles lehren. Denn zuerst sind die Wissenschaften in neuern Zeiten, wenn auch nicht immer so viel weiter gekommen, doch wenigstens so verändert, daſs der Widerlegungen, Berichtigungen, des Hinzusetzens, Einschränkens, Wegwerfens, kein Ende seyn würde; und zweitens wird der Scharfsinn, werden alle höhern Verstandeskräfte der Lehrlinge weit mehr geübt, wenn sie sich selbst die Begriffe abstrahiren, sich selbst die Wissenschaft, unter Anleitung des Lehrers, gleichsam erfinden müssen.

Um Ew Excellenz aus einem Beispiele urtheilen zu lassen, daſs in der That diese Idee leicht realisirt werden könne, und wie sie es könne; mache ich hier einen Entwurf der Methode, und zugleich einen Versuch, die Begriffe und Regeln

der Vernunftlehre bei Gelegenheit nur Eines Platonischen Dialoges zu entwickeln. Ich wähle dazu vorzüglich den *Menon:* ein Gespräch, welches nicht allein selbst mit viel dialektischer Kunst geschrieben ist, sondern worin auch hie und da ausdrücklich dialektische Materien erörtert werden. Überdies ist der Inhalt so faſslich; der Vortrag hat so viel von der eigenthümlichen Platonischen Süſsigkeit und Anmuth, daſs die Entwickelung äuſserst leicht, und mehr ergötzendes Spiel als angreifende Arbeit seyn muſs. Vorausgesetzt nehmlich, daſs der Lehrer nur etwas von der Freundlichkeit und Jugendliebe des Sokrates, von seiner Naivetät und seinem Talent zur Geburtshülfe habe.

Das Erste was der Lehrer mit seinen Schülern zu thun hätte, wäre die curso-

rische Lesung des Dialogs, bei welcher alle grammatische Analysis wegfiele, und dagegen die nöthigen Erläuterungen aus der philosophischen Geschichte u. s. w. in möglichster Kürze beigebracht würden. Da aber nicht alle Schüler hinlängliche Kenntniſs des Griechischen haben; da auch die fremde Sprache, selbst den besten Griechen unter ihnen, die Aufmerksamkeit auf die Sachen und die Übersicht einer ganzen Reihe von Begriffen erschweren mögte: so würde der Lehrer, wenn er nun zum logischen Unterrichte fortschritte, vor allen Dingen den Dialog entweder ganz oder theilweise, nachdem er dieses oder jenes Stück davon brauchte, in die Muttersprache übersetzen und niederschreiben lassen.

Nach geendigter cursorischer Lesung übersähe er nun mit seinen Schülern das

Ganze, bestimmte den Hauptgegenstand der Untersuchung, zeichnete ihnen den Weg zum gesuchten Ziele mit allen seinen dialogischen Ausbeugungen und Krümmungen vor, damit der Schüler sich überall zu finden, sich von der Beziehung welche jeder einzelne Theil der Untersuchung auf das Ganze hat, Rechenschaft zu geben wisse. Ich zeichne hier den Grundriſs des Menon: und Ew Excellenz werden sehen, wie leicht und mit wie wenig Zeitverlust das geschehen kann. Das Gespräch selbst übersetze ich nicht; denn ich weiſs, daſs es Ew Excellenz weit lieber in der Grundsprache lesen.

Grundrifs des Menon.

Der Hauptgegenstand der Untersuchung ist die unter den alten Weltweisen so berühmte Frage, die auch im Platon mehrmalen vorkömmt: ob die Tugend gelehrt werden könne? oder ob sie durch Übung erlangt werde? oder ob sie angeboren, oder endlich, ob sie ein Geschenk der Götter sei? Denn dies letzte, ob es gleich in der Frage nicht ausgedrückt ist, liegt, wie man am Ende sieht, in dem letzten Gliede derselben: η αλλῳ τινι τροπῳ (ἡ αρετη παραγιγνεται τοις ανθρωποις);

Um hierauf antworten zu können, sagt Sokrates, müssen wir vor allen Dingen

den *Begriff* der Tugend haben. Denn *ὁ μη οιδα τι εςι, πως αν, ὁποιον γε τι, ειδειην;* Es fragt sich also: was ist die Tugend?

Menon versucht die Beantwortung; allein da sein Begriff nur *klar,* nicht *deutlich* ist, so kennt er zwar die Tugend, aber er weiſs die wesentlichen Merkmaale derselben im Allgemeinen nicht anzugeben. Er nennt lauter *specielle* Tugenden, die unter dem *generischen* Begriff enthalten sind; aber er sollte diesen generischen Begriff selbst erklären, sollte die *wesentlichen* Bestandtheile davon angeben. Sokrates läſst ihn seinen Fehler einsehn, und Menon versucht andere Erklärungen, die aber alle fehlerhaft sind. Die eine ist zu *eng;* in der andern wird ein *Cirkel* begangen, u. s. f. Die Beispiele von anderweitigen Erklärungen, die Sokrates macht,

um dem Menon auf die Spur zu helfen, enthalten, mit jenen zusammengenommen, eine vollständige Theorie der *Definitionen.*

Menon gesteht endlich, nach so manchem miſslungenen Versuche, daſs er nicht wisse, was die Tugend sei. Sokrates behauptet, er wisse es eben so wenig; doch will er es untersuchen. Menon sieht nicht ein, wie diese Untersuchung geschehen könne. Τινα τροπον ζητησεις τϐτο, ὁ μη οισθα το παραπαν ὁ τι εϛι; ποιον γαρ ὧν ουκ οισθα προθεμενος, ζητησεις; η, ει και ὁτι μαλιϛα εντυχοις αυτῳ, πως εισῃ ὁτι τϐτο εϛιν, ὁ συ ουκ ηδεισθα;

Diesen Einwurf beantwortet Sokrates (oder vielmehr Platon in der Person des Sokrates; denn er leiht nur zu oft seinem Lehrer die ihm eigne Pythagoreische Me-

taphysik, sowie die ihm eigne Spitzfindigkeit) er beantwortet, sage ich, diesen Einwurf durch die Behauptung: daſs der Mensch, wenn er zu lernen scheint, eigentlich nicht das Nichtgewuſste lerne, sondern sich nur des Vergeſsnen, das die Seele in einem ehemaligen Zustande schon gewuſst, wieder erinnre.

Menon fordert davon einen Beweis; und Sokrates ruft aus dem Gefolge desselben einen jungen Sklaven herbei, den er durch Fragen dahin bringt, daſs er einen tiefsinnigen geometrischen Satz von selbst erfinden muſs. Er läſst ihn nehmlich die Linie bestimmen, aus welcher ein Viereck construirt werden kann, das doppelt so groſs als ein gewisses gegebenes Viereck ist. Der Begriff den der junge Sklave von dieser Linie hat, iſt nur ganz *dunkel;* darum *irrt* er, und macht eine

falsche *Auflösung* der *Aufgabe.* Sokrates überführt ihn von seinem Irrthum, und läſst ihn endlich den *Lehrsatz* finden: daſs die Diagonallinie (διαμετρος) des Quadrats die gesuchte Linie sei. — Du siehst, sagt Sokrates zum Menon, daſs ich ihn nichts gelehrt, daſs ich ihn bloſs über eine Sache, an die er nicht dachte, zweifelhaft gemacht, ihn dadurch zum Suchen veranlaſst, und so dahin gebracht habe sich des Vergeſsnen wieder zu erinnern. — In dieser gelegentlichen geometrischen Ausschweifung liegt ein ganzer Reichthum logischer Begriffe. Besonders kann sie auch dienen, den Unterschied zwischen mathematischen und philosophischen Begriffen, zwischen *synthetischer* und *analytischer* Lehrart zu zeigen.

Das Gespräch kehrt von dieser beiläufigen Untersuchung zur Hauptfrage zu-

rück. Menon mögte sie aber beantwortet haben, ohne daſs er vorher das Wesen der Tugend genau bestimmen dürfte, weil ihm diese Untersuchung entweder zu schwer oder zu langwierig scheint. Der nachgiebige Sokrates schlägt also einen andern Weg ein. Συγχωρησον, εξ ὑποθεσεως αυτο σκοπεισθαι, ειτε... Λεγω δε το εξ ὑποθεσεως ὡδε, ὡσπερ οἱ γεωμετραι... Er nimmt also an: die Tugend sei eine *Wissenschaft;* dann ist die *unmittelbare Folge:* sie kann gelehrt werden. Ist sie *keine* Wissenschaft, so folgt, daſs sie nicht kann gelehrt werden: denn beide Begriffe sind *identisch.*

Aber ist denn jene Voraussetzung richtig? Ist die Tugend in der That eine Wissenschaft? — So viel, sagt Sokrates, wissen wir doch immer von ihr, daſs sie *gut* ist. Es fragt sich: giebts Güter, die

nicht Wissenschaft sind? oder ist Alles was gut ist, in Wissenschaft enthalten? Im ersten Fall bleibts zweifelhaft; im zweiten ists gewifs, dafs die Tugend eine Wissenschaft ist.

Sokrates macht das letzte auf folgende Art wahrscheinlich. Weil wir durch die Tugend gut sind, so sind wir eben darum auch durch die Tugend nützlich. Παντα γαρ τἀγαθα ωφελιμα. Alle Dinge aber die wir nützlich nennen, sowohl innere Eigenschaften der Seele als äufsere Dinge, wie Stärke, Schönheit, Reichthum, sind nur insoferne nützlich, als ein guter Gebrauch davon gemacht wird. Mithin: ει αρετη των εν τῃ ψυχῃ τι εςι, και αναγκαιον αυτῳ ωφελιμῳ ειναι, φρονησιν αυτο δει ειναι· επειδηπερ παντα τα κατα την ψυχην, αυτα μεν καθ' αὑτα, ουτε ωφελιμα ουτε βλα-

βλαβερα εςι, προσγενομενης δε φρονησεως η αφροσυνης βλαβερα τε και ωφελιμα γιγνεται. κατα δη τουτον τον λογον, ωφελιμον γε ουσαν την αρετην, φρονησιν δει τιν' ειναι. — (Ich mag das Griechische φρονησις nicht übersetzen. Denn *Klugheit* ist, auch in unserm gemeinen Redegebrauch, zu offenbar von *Wissenschaft* unterschieden; und doch soll Menon, wie unten sehr deutlich erhellt, weil die Tugend φρονησις ist, sie auch für επιςημη halten. Auch Sokrates sagt gegen das Ende des Dialogs: Ουκουν διδακτον εδοξεν ειναι, ει φρονησις ἡ αρετη; και ειγε διδακτον ειη, φρονησις αν ειναι; Im Anfang hieſs es επιςημη. Daſs also auch Sokrates beide Begriffe, wenn gleich nicht für einerlei, doch für innigst verbunden halten muſs. Vielleicht würd'

ich das Hauptwort von *verständig* brauchen, wenn ich das hätte.)

Aus diesen Gründen zieht Sokrates sogleich den *wahrscheinlichen* Schlufs: dafs die Tugend (oder diese φρονησις, die wo nicht ganz die Tugend, doch ein Theil derselben ist) nicht angeboren seyn könne. Denn alsdann, meint er, würd' es Leute geben, welche die von Natur tugendhaften, also verständigen und der Republik äufserst nützlichen, Jünglinge aussonderten, und man würde sie, damit sie nicht verderbt würden, als einen kostbaren Schatz heilig aufbewahren.

Ist aber die Tugend nicht angeboren, so wird sie können erlernt werden. Das scheint Menon richtig, um so mehr da es ihm nunmehr ausgemacht scheint: die Tugend sei eine Wissenschaft. Aber wie? sagt Sokrates, würde dann die Tugend

nicht Lehrmeister haben? — Allerdings! — Und welche würden diese Lehrmeister seyn? Sokrates schliefst aus *Analogie,* dafs es diejenigen seyn müfsten, die sich öffentlich dafür bekennten und als solche besolden liefsen: die Sophisten. Diese sind es aber nicht; denn nach dem glaubwürdigen *Zeugnifs* des Anytus, der hier mit ins Gespräch geflochten wird, verderben sie eher die Jugend als dafs sie sie besserten. Es müssen also wohl die Tugendhaften selbst seyn? Aber auch diese, schliefst Sokrates aus mehrern *Erfahrungen,* sind es nicht. Nun sind es aber auch sonst Keine, und mithin kann die Tugend nicht gelehrt werden; mithin ist sie auch keine Wissenschaft.

Menon sieht sich durch dieses Räsonnement in einen Widerspruch verwickelt, den er nicht zu lösen weifs. Sokrates hilft

ihm heraus, indem er ihn bemerken läſst, wie sie beide vorhin zu voreilig gewesen. Nicht bloſs φρονησις, die auf Wissenschaft zurückgebracht werden kann, macht die Menschen gut und nützlich; wahre richtige *Meinungen* (δοξαι) thun dieselbige Wirkung. Und der Tugendhafte, behauptet Sokrates, ist das was er ist, durch richtige Meinungen. Denn es ist ausgemacht: wer nützlich ist, der ist es entweder durch Wissenschaft (durch verständige Einsicht), oder durch wahre Meinungen. Die Eintheilung ist vollständig; der *disjunctive* Satz richtig. Wenn also das *eine Glied hinweggeräumt* ist, so muſs das *andere gelten.*

Diese wahren Meinungen aber werden nicht angeboren, noch werden sie erlernt. Und woher können sie denn die Menschen haben? Es ist nichts übrig, als zu

sagen: durch unmittelbare *göttliche Gnade.* Die Tugendhaften sind eine Art von Inspirirten, von θειοις. — Dieses mag in der That die Meinung des Sokrates gewesen seyn; denn im Äschines giebt er die nehmliche Entscheidung, und zum Theil mit den nehmlichen Worten. So dafs, wenn nicht beide dem Sokrates nachgesprochen, sie einander müfsten ausgeschrieben haben. — —

Der hier gezeichnete Entwurf des Menon könnte um die Hälfte kürzer seyn, wenn ich nicht, wie Ew Excellenz werden bemerkt haben, so viel Fremdes oder doch Unwesentliches hineingemischt hätte. Auch dadurch hab' ich ihn angeschwellt, dafs ich die darin enthaltene Dialektik überall habe durchblicken lassen.

Ob die Entscheidung des Sokrates rich-

tig, ob sein Räsonnement überall bündig und gründlich sei? darauf kömmt es, wenigstens im Anfang, dem Lehrer nicht an. Er kümmert sich weniger um die Gedanken selbst, als um die Regeln des Denkens. Doch kann es, am Ende der Lectionen, einen guten Stoff zu eignen Ausarbeitungen für die Jugend geben, wenn der Lehrer sie aus den weiter entwickelten, deutlichern Begriffen unsrer jetzigen Philosophie die eigentlich wahre Entscheidung ziehen läſst.

Einleitung in die Lectionen.

Nach geendigter cursorischer Lesung und Vorzeichnung des Plans, käme nun der Lehrer zu seiner Absicht, die Begriffe und Regeln der Vernunftlehre zu entwickeln.

Vorher sagte er einige Worte von der Vernunftlehre überhaupt, von ihrem Gebrauch, ihrem Nutzen. — Ich werfe hier diesen Discurs hin, wie etwa ich ihn an meine Zuhörer halten würde. Nicht, als ob ich etwas Neues zu sagen hätte, sondern bloſs um Ew Excellenz zu überzeugen, daſs alle Begriffe weit mehr Licht und Leben annehmen, wenn man sie aus bestimmten einzelnen Beispielen

hervorzieht, als wenn man sie in ihrer trocknen Allgemeinheit vorträgt. — —

„Sie haben Sich, glaube ich, Alle, bei Durchlesung dieses Gesprächs, in dem Fall des Menon oder des jungen Sklaven befunden. Sie haben es überall leicht gemerkt, wo die Wahrheit verfehlt oder getroffen, wo richtig oder wo unrichtig geschlossen ward. Dies muſs Sie überzeugen, daſs Sie alle eine natürliche Anlage zur Erkenntniſs der Wahrheit haben. Wenn ja hie und da die Sache einige Schwierigkeit hatte, so brauchte Sokrates die Begriffe nur ein wenig zu entwickeln, und Sie empfanden bald, daſs Sie geirrt hätten oder daſs Sie auf dem rechten Wege wären. — Zugleich aber kann der groſse Unterschied, der sich zwischen einem Menon und einem Sokrates fand, Ihrer Aufmerksamkeit nicht entgangen

seyn. — Eins zwar hatten sie sichtbar mit einander gemein: die Gesetze des Denkens. Denn sonst wäre es unbegreiflich, wie sie einander hätten verständigen, wie sie in irgend einem ihrer Urtheile hätten zusammentreffen können. Darin aber lag der groſse Unterschied zwischen beiden: daſs der Eine so schnell und so sicher, der Andre so langsam und so unsicher war; daſs der Eine immer einen Faden hatte, der ihn aus dem Labyrinth zurückführte, der Andere, wenn er einmal verirrt war, sich nicht zu helfen wuſste.

„Wenn Sie die Ursachen dieses Unterschiedes angeben sollten; so würde wohl das Erste worauf Sie fielen, die Ungleichheit des natürlichen Talents seyn. Die thut nun freilich sehr viel; aber thäte sie Alles? Setzen Sie, daſs sich beide

Unterredner, statt in eine philosophische Streitfrage, in ein Wettreiten eingelassen hätten, wo vermuthlich Sokrates den Kürzern würde gezogen haben: wie würden Sie da vom Sokrates urtheilen? Würden Sie sagen, daſs er von Natur kein Geschick zur Reitkunſt gehabt? Oder würden Sie nicht vielmehr geneigt seyn, die Schuld auf seinen Mangel an Übung zu schieben? — Menon war aus Thessalien, dem Vaterlande der Reitkunst; Sokrates aus Athen, dem Vaterlande der Weltweisheit, gebürtig. Nehmen Sie jeden in des andern Umständen an: und Sie würden vielleicht im Menon das gröſsere philosophische Genie, im Sokrates das gröſsere Talent zur Reitkunst zu finden glauben.

„Übung also, die überhaupt alle unsere Kräfte vervollkommt, muſs auch die

Kraft unserer Vernunft, die angeborne Fähigkeit zur Erkenntniſs der Wahrheit, vervollkommen. Die Natur mag mit ihren Gaben so verschwenderisch seyn als sie will; so giebt sie doch weiter nichts, als die Anlagen, die Fähigkeiten: und nur durch lange anhaltende Übung werden diese Fähigkeiten in Fertigkeiten verwandelt. — Das ist, wie gesagt, mit allen unsern Kräften der Fall; mit den geistigen, wie mit den körperlichen Kräften.

„Aber noch Eins, das dem Sokrates einen ausnehmenden Vortheil gab, müssen wir nicht aus der Acht lassen. Nicht allein war er im Gebrauch der Regeln, deren richtige Anwendung zur Wahrheit führt, so viel fertiger und geübter als Menon, sondern er hatte auch eine so viel bessere Kenntniſs davon; er empfand sie nicht bloſs, sondern er wuſste sie

anzugeben, wuſste die Ursache jedes begangenen Irrthums mit Namen zu nennen. Dies rührte ganz sichtbar daher, weil er mit andern Übungen seiner Vernunft auch die verbunden hatte, ihre eigenen Gesetze zu erforschen; weil er, unter andern mannichfaltigen Gegenständen des Nachdenkens, auch über die Mittel zur Wahrheit zu kommen und über die verschiednen Quellen des Irrthums nachgedacht hatte. Alle anderweitigen Übungen seiner Vernunft würden ihn weit langsamer und nur zu einer weit unvollständigern, weit undeutlichern Erkenntniſs der Grundsätze, der Verfahrungsarten und der Cautelen gebracht haben, die ihm während der Untersuchung so wohl zu Statten kamen. Er würde nur immer in der Dämmerung gesehen haben; itzt sieht er am hellen Tage.

„Gesetzt also, daſs Sie mir über die Geschicklichkeit des Sokrates eben die Frage vorlegten, die ihm Menon über die Tugend vorlegte: auf was für Art sie erlangt werde? ob sie ein Geschenk der Natur sei? oder ob sie sich durch Übung erlangen, oder ob sie sich als Wissenschaft erlernen lasse? so würde ich antworten, wie vielleicht auch Sokrates hätte antworten sollen, daſs sich alles Drei vereinigen muſs: glückliche natürliche Anlage zum Denken, lange mannichfaltige Übung im Denken, und wissenschaftliche Erkenntniſs von den Regeln des Denkens. Lieſse ich irgend eines dieser Stücke aus der Acht, so würde ich mit den übrigen schwerlich ausreichen; und das könnte mich dann verführen, von der Vollkommenheit der Vernunft, eben wie Sokrates von der

Vollkommenheit des Willens, zu urtheilen: daſs sie ein unmittelbares göttliches Geschenk, eine Art von Begeisterung sei.

„Das letzte der angegebenen Erfordernisse, die Wissenschaft von den Regeln des Denkens, pflegt man *Logik* zu nennen. Doch spricht man gemeiniglich in den Lehrbüchern auch von einer *natürlichen* Logik, und versteht darunter eine bloſs undeutliche Erkenntniſs der Regeln, so wie sie durch den bloſsen öftern Gebrauch der Vernunft, ohne besonderes Nachdenken über die Operationen derselben, erlangt wird. Alsdann nennt man jene wissenschaftliche Erkenntniſs, zum Unterschiede, die *künstliche* Logik. — Ich brauche da freilich eine Menge Wörter, mit denen Sie noch schwerlich die rechten Begriffe verbinden; aber Sie müssen mir das im An-

fange zu Gute halten: Sie werden mich verstehen, wenn ich einige Vorlesungen werde geendiget haben.

„Die Absicht dieser Vorlesungen ist, Ihre undeutliche Erkenntnifs der Regeln des Denkens, die Sie Alle schon haben, und die Sie nur, nach Verschiedenheit Ihres natürlichen Talents und Ihrer Erziehung, der eine mit mehr, der andere mit weniger Leichtigkeit anzuwenden wissen, in eine deutliche zu verwandeln: und zwar so, dafs ich Ihnen zugleich eine Fertigkeit im Gebrauch derselben durch unabläfsige Übung verschaffe. Ich will Sie nicht blofs lehren, was Andre vor Ihnen erfunden haben; ich will Sie, eben wie Sokrates den jungen Sklaven, so lange fragen und wieder fragen, bis Sie Sichs von neuem erfinden. Kurz, ich will mein Möglichstes thun, damit ich

aus jedem einzelnen Menon unter Ihnen einen Mann wie Sokrates mache. Mehr brauch' ich wohl nicht zu sagen, um mich Ihrer aller unermüdeten Aufmerksamkeit zu versichern.

„Daſs Naturgaben dazu erfordert werden, wenn mein Werk mir gelingen soll; das muſs Niemanden unter Ihnen irre oder kleinmüthig machen. Sogar denjenigen nicht, der sich durch die Langsamkeit seines Fortganges, trotz aller Mühe die er sich giebt, für überzeugt hält, daſs er nicht zum Philosophen geboren sei. Er muſs wissen, daſs auch ein weniger gutes Talent, so wie ein unfruchtbares Erdreich, durch anhaltenden Fleiſs sich verbessern läſst, und daſs ein schwerer langsamer Kopf darum nicht nothwendig ein unfähiger Kopf ist. — Xenokrates, der freilich von der Natur nicht

nicht bestimmt war ein Aristoteles zu werden, ward doch immer Xenokrates; das heiſst: ein würdiger Nachfolger des Platon in der Akademie, und ein berühmter Name unter den griechischen Weltweisen.

„Doch ich fasse Sie da schon wieder bloſs beim Ehrgeiz, und das mögt' ich nicht gerne. Die Ausbildung unsrer Vernunft hat noch ganz andre und ganz wichtigere Folgen, als daſs sie uns vor den Menschen ein Ansehn verschafft. Sie ist zugleich eine Quelle des reinsten und würdigsten Vergnügens für unser ganzes Leben, und ein nothwendiges Erforderniſs zu unsrer höhern innern Glückseligkeit. Von der Vollkommenheit unsrer Vernunft hängt die gröſsere Vollkommenheit unsers Willens ab, und wer in Erkenntniſs der Wahrheit zurückbleibt,

der bleibt in der Tugend zurück. In der Frage unsers Menon: wie wird man tugendhaft? war im Grunde auch die andre Frage begriffen: wie klärt man seine Vernunft auf?" —

Dieser kurze Discurs, denk' ich, den ich im mündlichen Vortrage noch etwas ausspinnen würde, enthält alles Wesentliche, was in einer Einleitung zur Logik gesagt werden soll. Den Begriff der Vernunft, den man hier schon mitzunehmen pflegt, würd' ich erst spät untersuchen. — Nunmehr zur Entwickelung der logischen Begriffe selbst.

Dafs diese Entwickelung möglich sei, daran ist gar kein Zweifel. Der einzige Menon enthält alle Arten von Operationen des Verstandes; alle Arten von Begriffen, von Sätzen, von Folgerungen, von Schlüssen. Er enthält Schlüsse mit

bedingten, und mit theilenden Sätzen; Schlüsse aus Analogie, und aus Induction; mit Einem Worte: wenn man sie nur herauszufinden weiſs, die ganze Logik. Ja, wenn es darauf ankäme, so könnte der Lehrer sogar die Ordnung der Hauptstücke, wie sie gewöhnlich in den Lehrbüchern der Logik auf einander folgen, beibehalten.

Erste Lection.

Ew Excellenz erwarten nicht von mir, dafs ich Ihnen hier die sämmtlichen Vorlesungen ausgearbeitet vorlege. Sie verlangen nichts, als einen oder einige einzelne Versuche, aus denen die Möglichkeit, die Logik auf diese Art zu lehren, erhelle, und die zugleich als Probe davon dienen können. — Meine erste Lection sei über die Lehre von den *Begriffen.* Ich versetze mich in die Classe, vergesse dafs Ew Excellenz zugegen sind, und habe einzig mit meinen Schülern zu thun. — —

„Die Untersuchung, die hier Sokrates gemeinschaftlich mit dem Menon ange-

stellt hat; was für einen Gegenstand betraf sie?

Die Tugend.

„Und was sollte von der Tugend ausgemacht werden?

Ob sie gelehrt werden könne.

„Wie viel, glauben Sie, sind auf diese Frage Antworten möglich?

Nur zwei. Ja oder Nein.

„Nicht noch eine dritte? Sokrates giebt sie gleich Anfangs, wenn Sie Sich noch erinnern. Er sagt: er wisse es nicht. Doch Sie sehen wohl: eine solche Antwort ist so gut, wie gar keine Antwort. — — Also eine wirkliche, eine bestimmte Antwort kann nur auf folgende zwei Arten gegeben werden: Die Tugend *läſst sich* lehren; Die Tugend läſst sich *nicht* lehren. Was geschieht in der ersten dieser Antworten? Werden da zwei Begriffe verbunden, oder getrennt?

Verbunden.

„Und in der zweiten?

Getrennt.

„Sie wissen nunmehr, was Urtheilen heiſst. Eben dieses Trennen oder Verbinden zweier Begriffe. Das setzt dann nothwendig voraus, daſs man beide Begriffe vergleichen, daſs man durch diese Vergleichung einsehen muſs, ob sie mit einander übereinstimmen oder sich widersprechen. — — Diese Vergleichung nun; können Sie die nicht bloſs in Gedanken anstellen? nicht bloſs stillschweigend urtheilen, ohne mit Worten Ihr Urtheil auszudrücken?

„So lange Sie das thun, heiſst nun das Urtheil noch nicht ein Satz, sondern schlechtweg ein *Urtheil*. Wenn Sie es aber in Worten ausdrücken; wenn Sie z. B. sagen: die Tugend kann nicht ge-

lehrt werden: was wird da aus dem Urtheil? — Ich hab' es vorhin schon gesagt.

Ein *Satz.*

„Sie *verneinen* in diesem Satze. Und also ist der Satz? —

Ein *verneinender.*

„Wenn Sie aber behaupten: die Tugend kann gelehrt werden; was ist er da?

Ein *bejahender* Satz.

„Jede Kunst und jede Wissenschaft hat für ihre eigenthümlichen Begriffe eigenthümliche Wörter, die man *Kunstwörter (Terminos technicos)* nennt. So auch die Logik. Deren können Sie hier gleich noch einige merken, die öfter vorkommen werden. Sie sehen, daſs in jedem Satze zwei Begriffe oder *Termini* (denn ein durch articulirte Töne bezeichneter Begriff heiſst ein *Terminus*) vorkommen. — Der eine ist der, von

dem der andre ausgesagt wird. Jenen pflegt man das *Subject*, diesen das *Prädicat* zu nennen.

„Wenn Sokrates sagt: Ich bin unwissend; oder Anytus: die Sophisten sind Betrüger; — was ist in jenem Satze das Subject?

Ich.

„In diesem?

Die Sophisten.

„Das Prädicat in jenem?

Unwissend.

„In diesem?

Betrüger.

„Aber da ist noch ein Verbindungswörtchen: *bin*, *sind*, das eben die Übereinstimmung der Begriffe in beiden Sätzen anzeigt. Sollten Sie nicht schon wissen, wie das heifst?

Die *Copula*. Oder deutsch: das Verbindungswörtchen. —

„Die aufgeworfene Frage: ob die Tugend gelehrt werden könne? enthält noch so wenig Trennung, als Verbindung der Begriffe. Es ist dennoch ein Satz, aber ein unvollkommner, in welchem Bejahung oder Verneinung erst soll ausgemacht werden. — Sollten Sie Sich nicht aus der Geometrie erinnern, wie so ein unvollständiger Satz, in welchem auch einer der andern wesentlichen Theile, Subject oder Prädicat, fehlen kann, genannt wird?

Eine Aufgabe (*Problema*).

„Und die befriedigende Antwort?

Die Auflösung (*Solutio*).

„Künftig von allen diesen Begriffen, mit denen ich Sie jetzt nur vorläufig bekannt mache, ein Mehreres.

„Was sagte nun Sokrates gleich zu Anfang des Gesprächs, dafs zu so einer

Auflösung, zu so einer Antwort gehöre? — Wenn ich die ganze Sache nicht kenne, sagte er; wie kann ich wissen, was ihr zukomme oder nicht zukomme? Gesetzt: ich wüſste gar nicht, wer Menon ist; könnt' ich wissen, ob er schön, oder reich, oder von edler Geburt sei? — Unmöglich!

„In der Frage: Ist Menon reich? was ist da das Subject?

Menon.

„Das Prädicat?

Reich.

„Um den Reichthum vom Menon zu bejahen, behauptet Sokrates, muſs er erst einen Begriff vom Menon haben. Setzen Sie für Menon, Subject, für Reich, Prädicat; und machen Sie die Behauptung des Sokrates allgemein: wie wird es dann heiſsen?

So: um das Prädicat vom Subject bejahen zu können, muſs man erst den Begriff vom Subject haben.

„Aber nicht auch vom Prädicat? — Wenn ich gar nicht wüſste, was das Wort: Reich bedeute; könnt' ich da antworten?

Offenbar, nein.

„Also: um das Prädicat vom Subject bejahen zu können, muſs ich erst von beiden die Begriffe haben. — Aber wie? Wäre dies nur alsdann nothwendig, wenn man Begriffe verbindet, wenn man bejaht? nicht auch alsdann, wenn man sie trennt, wenn man verneint? Oder kann man das, ohne von Subject und Prädicat die Begriffe zu haben?

Eben so wenig. Weder bejahen noch verneinen.

„Was ist das Allgemeine, worunter sowohl Bejahen als Verneinen enthalten sind?

Urtheilen.

„Also: ohne Begriffe ist kein Urtheil möglich. Ehe die Seele urtheilen kann, muſs sie Begriffe bilden.

„Sonach ist Begriffe bilden die erste Operation unsrer Vernunft. Denn man zählt in allem nur drei Operationen derselben: Begriffe bilden, Urtheilen, Schlieſsen. Schlüsse bestehen aus Urtheilen; Urtheile aus Begriffen. Begriffe sind also das erste, was wir zu untersuchen haben, wenn wir die Ordnung der Natur beibehalten wollen.

„Vor allen Dingen müssen wir nun wissen: was ist ein Begriff? Mit andern Worten: wir müssen uns zuerst um den Begriff des Begriffs bemühen. — Ich frage Sie: hatte Menon einen Begriff von der Tugend?

Nein.

„Nein? Lesen Sie nur seine Antworten nach! Was er für die Tugend des Mannes ausgiebt, das ist doch Tugend? Und eben so, was er die Tugend des Weibes nennt?

Das freilich.

„Und würd' er denn, wenn er gar keinen Begriff von der Tugend, auch nicht im Ganzen hatte, nur noch so richtig antworten können? Würd' er nicht in Gefahr seyn, ganz das Gegentheil zu greifen? — Er muſs nicht allein einen Begriff, er muſs schon einen klaren Begriff haben. Nicht wahr?

Es scheint.

„Nein, es ist. Sokrates verwirft nur darum seine Antwort, weil er mehr als einen bloſs klaren, weil er einen deutlichen, einen ausführlichen Begriff, eine Definition verlangt. — Doch bald sollt'

ich's machen, wie Menon, und Ihnen Arten von Begriffen nennen, eh ich Ihnen im Allgemeinen gesagt hätte, was ein Begriff sei. Um es herauszubringen, will ich mich lieber an den Sklaven des Menon wenden, als an den Menon selbst. Es scheint mir mit ihm der Fall zu seyn, den man so oft trifft: daſs er einen bessern Kopf hat als sein Gebieter. Wenigstens wird Sokrates mit ihm eher fertig, und ich denke wir werdens auch werden.

„Was war es also für eine Frage, die Sokrates dem jungen Sklaven vorlegte?

Die: was das für eine Linie sei, aus der ein Viereck, doppelt so groſs als ein gewisses gegebenes Viereck, construirt werden könne.

„Wie nannten wir oben so eine Frage?

Eine Aufgabe.

„Sie erinnern Sich, daſs der junge Mensch endlich die Antwort fand. Wie nannten wir oben so eine Antwort?

Die Auflösung. —

„Auf welche Art behauptet nun Sokrates, daſs der junge Mensch diese Auflösung gefunden habe?

Durch Wiedererinnerung.

„Lassen Sie das dem guten Alten einmal gelten! Und nun sagen Sie mir: kann man sich an etwas erinnern, wovon man nie eine Vorstellung gehabt hat? oder wovon die Vorstellung, wenn sie auch einmal da war, gänzlich aus der Seele vertilgt ist? — Kann man sich daran wieder erinnern?

Unmöglich.

„Mithin hatte der Sklave schon die Vorstellung von der gesuchten Linie?

Nach der Meinung des Sokrates: Ja!

„Ich merke, was Sie mit dieser Einschränkung sagen wollen: nach der Meinung des Sokrates. — Um zum Zweck zu kommen, muſs ich lieber meine Frage nur anders fassen: Ward nicht die Vorstellung der gesuchten Linie aus lauter andern Vorstellungen, die der Sklave schon wirklich hatte: von Viereck, von Linie, von Dreieck, von Hälfte u. s. w., herausgewickelt?

Offenbar.

„Woraus erkennen Sie das?

Sokrates erklärt eigentlich dem jungen Sklaven nichts; er fragt nur, und der Sklave, wie aus seinen Antworten erhellt, versteht ihn.

„Wohl! Ich frage nun weiter: Läſst sich etwas aus etwas anderm herauswikkeln, ohne daſs es darin eingewickelt sei?

Unmöglich.

„Die

„Die Vorstellung der bewuſsten Linie muſste also in jenen Vorstellungen schon eingewickelt seyn?

Offenbar.

„Und diese Vorstellungen, worin sie eingewickelt war, lagen schon in der Seele des Sklaven?

Wie zugegeben.

„Nun, so lag denn auch die Vorstellung jener Linie schon in seiner Seele; aber noch eingewickelt, noch dunkel. — Beiläufig sehn Sie hier zugleich, wie die Meinung des Sokrates müsse berichtiget werden. —

„Was meinen Sie nun aber ferner? War wohl bis dahin da Sokrates den Knaben aufmerksam auf diese Linie machte, die Vorstellung davon, die, wie wir übereingekommen, doch wirklich in seiner Seele lag, jemal zu einiger Klarheit bei ihm gekommen?

Das scheint nicht. Eher läſst sich annehmen, daſs er vielleicht an so eine Linie in seinem Leben noch nicht gedacht hatte.

„Sie lag also, ihm völlig unbewuſst, in seiner Seele?

Wahrscheinlicher Weise.

„Und wenn ihn nicht der gute Sokrates durch seine Fragen zur Aufmerksamkeit gereizt, nicht seine Vorstellung zum Bewuſstseyn, zur Klarheit gebracht hätte, so würde er vielleicht in seinem ganzen Leben kein Bewuſstseyn davon erlangt haben?

Das läſst sich annehmen.

„Sie erkennen also, daſs wir zweierlei Arten von Vorstellung haben: Vorstellungen *mit*, und Vorstellungen *ohne* Bewuſstseyn. — Fragen Sie nun den Redegebrauch: würden Sie beiden Arten von

Vorstellungen, oder nur Einer, und welcher würden Sie den Namen des Begriffs geben?

Wohl nur der ersten Art: den Vorstellungen *mit* Bewufstseyn.

„Da haben Sie nun also den *Begriff* des Begriffs. Es ist die Vorstellung Einer Sache, mit Bewufstseyn verbunden. Mit Bewufstseyn, dafs wir eine Vorstellung haben, und wovon wir sie haben. —

„Um zu sehen, ob wir uns vollkommen verstanden haben, thu ich noch Eine Frage. Als Sokrates dem jungen Sklaven das Viereck, worauf er die Aufmerksamkeit desselben heften wollte, in den Sand zeichnete — denn das war so die Art der Alten: — glauben Sie, dafs da in der Seele des Sklaven die beiden Vorstellungen des fragenden Sokrates, und des Vierecks worüber er gefragt ward, die einzigen waren?

Wohl nicht.

„Sicherlich nicht. Denn es zeichneten sich aufserdem die Bilder seines Herrn, seiner Mitsklaven, des Stabes des Sokrates, der umliegenden Gegend und aller ihrer verschiednen Gegenstände, in seinem Auge ab: seine Gehörnerven wurden von mancherlei Tönen und Schällen, die immer bei Tage die Luft erfüllen; die Fibern seines Geruchs von mancherlei in der Luft schwimmenden Ausdünstungen erschüttert. Auf jede Erchütterung des sinnlichen Werkzeuges aber erfolgt, nach dem Gesetz der Natur, eine Vorstellung in der Seele. — Die ganze Menge aller zugleich in der Seele befindlichen Vorstellungen heifst die *Totalvorstellung*. Was war nun von der Totalvorstellung, die der Sklave hatte, in jenem Augenblicke Begriff?

Nur die Vorstellung vom Sokrates und von dem Viereck.

„Warum das?

Weil er sich ihrer allein bewufst war.

„Und warum war er sich ihrer allein bewufst?

Weil er auf sie allein seine ganze Aufmerksamkeit richtete.

„Alles übrige also von der Totalvorstellung? —

War in diesem Augenblicke nicht Begriff, sondern nur Vorstellung ohne Bewufstseyn.

— „Sie haben sehr wohl geantwortet; wie ich sehe, haben wir uns vollkommen verstanden.

Zweite Lection.

„Der gute Erfolg Ihres ersten philosophischen Versuchs wird Sie hoffentlich nicht nur willig, sondern begierig gemacht haben, ihrer mehrere zu wagen. — Sie erinnern Sich noch, was Sie in voriger Stunde entwickelt haben?

Den Begriff des Begriffs.

„Weiter nichts? Hätten Sie's denn nicht gemerkt, daſs Sie in der That noch weit mehr geleistet; daſs Sie auch die wichtige Frage von dem Ursprunge der Begriffe, von der Art und Weise wie sie sich in der Seele bilden, beantwortet haben? — Ich nenne diese Frage wichtig, weil wir ohne ihre Beantwortung, der

Wahrheit unsrer Begriffe nicht gewiſs seyn können. Sind wir aber der Wahrheit der *Begriffe* nicht gewiſs, so sind wirs auch der Wahrheit der darauf gebauten Urtheile und Vernunftschlüsse nicht. Die Grundlage der Erkenntniſs ist unsicher, und so müssen wir fürchten, daſs das ganze Gebäude einmal zusammenstürze.

„Um Sie zu überzeugen, daſs Sie wirklich das Wesentlichste vom Ursprung der Begriffe schon wissen, und daſs Sie Sich, mit Sokrates zu reden, Ihrer Gedanken darüber nur erinnern dürfen, will ich die zuletzt gethanen Fragen, nur ein wenig ausführlicher, wiederholen. — Was dünkt Ihnen also? Würde der Sklave des Menon, wenn er blind gewesen wäre, von dem Viereck das ihm Sokrates vorzeichnete, einen Begriff erhalten haben?

Offenbar muſste er sehende Augen haben.

„Aber mit diesen sehenden Augen konnt' er ja Alles was in der Welt sichtbar ist, sehen; und doch sah er nur etwas. Was sah er?

Wovon die Lichtstrahlen in seine Augen fielen.

„Und eben so: Um von der Stimme des mit ihm redenden Sokrates einen Begriff zu erhalten; was ward erfordert?

Ein offnes Ohr.

„Wäre das Alles? Wir machten aus: Wenn der Sklave sehen sollte, so mufsten Lichtstrahlen in seine Augen fallen; denn Licht ist die Materie, vermittelst welcher wir sehen. Was ist nun das für eine andre Materie, vermittelst welcher wir hören?

Die Luft.

„Was wird also zum Hören noch ferner erfordert?

Daſs die Luft erschüttert werde.

„Aber hören wir denn alle Erschütterungen der Luft, oder nur diejenigen die zu unserm Ohr gelangen?

Nur diese letztern.

„Also, anstatt zu sagen: die Luft muſs erschüttert werden, sagen Sie lieber: das Gehör muſs vermittelst der Luft erschüttert werden. — Gehn Sie nunmehr die sämmtlichen Sinne durch, und Sie werden überall das Nehmliche finden. —

„Das Auge ist ein *sinnliches Werkzeug*. Nicht wahr?

Allerdings.

„Und ist gesund, wenn es klar sieht?

Freilich.

„Auch das Ohr ist ein sinnliches Werkzeug, und gesund, wenn es wohl hört?

Es ist der nehmliche Fall.

„Und wenn Lichtstrahlen ins Auge

fallen oder Schälle das Ohr erschüttern; so wird in beiden Fällen ein sinnliches Werkzeug *berührt?*

Natürlich.

„Machen Sie mir nun den Satz allgemein. Um zu Begriffen des Gesichts zu gelangen, mufste der Mensch gesunde Augen haben, und die Lichtstrahlen mufsten hineinfallen. Sagen Sie mir nun überhaupt: was mufs geschehen, um zu Begriffen zu gelangen?

Man mufs *zuerst* gesunde sinnliche Werkzeuge haben, und *zweitens* müssen die Werkzeuge berührt werden.

„Doch wie berührt? Ist es gleichgültig, von welcher Materie? — Werden Sie sehen, wenn Ihr Auge nur von der Luft, oder hören, wenn Ihr Ohr nur vom Lichte berührt wird?

Offenbar nein.

„Also, von welcher Materie muſs das Werkzeug berührt werden?

Von derjenigen, vermittelst welcher der Sinn empfindet.

„Da hätten wir also zwei Erfordernisse zur Entstehung jedes Begriffs schon gefunden. — Antworten Sie weiter: Entstand bei unserm Sklaven schon mit dem bloſsen Sehen der Begriff der Figur? — Sie meinen Ja? Sie dürfen sich nur zurückerinnern. — Wurden wir nicht einig, daſs in jenem Augenblick nur die beiden Vorstellungen des Vierecks und des Sokrates in seiner Seele Begriffe waren; daſs gleichwohl auch die ausströmenden Lichtstrahlen andrer umgebenden Gegenstände seine Augen berührten? und er auch von diesen andern Gegenständen Vorstellungen hatte?

Ja! aber Vorstellungen ohne Bewuſst-
seyn.

„Woran lag das? Doch wohl daran, weil er in diesem Augenblicke nur auf jene beiden Gegenstände Acht gab?

Ganz gewiſs.

„Was gehört also noch ferner zur Erzeugung eines Begriffs?

Die *Beachtung* der Veränderung, die
im Werkzeuge bewirkt worden.

„Ganz recht! Die Seele muſs ihre vorstellende Kraft auf den einen Gegenstand sammeln, und ihn dadurch aus dem düstern verwornen Chaos der Totalvorstellung heraussondern. Dadurch erhält dann die Vorstellung dieses Gegenstandes ein besonders Licht, eine vorzügliche Klarheit. In eben dem Maaſse aber werden auch die Vorstellungen der übrigen Gegenstände verdunkelt. Das sehen Sie an

einer gewissen Art von Abwesenden, die, wenn sie ganz in Einen Gedanken vertieft sind, weder sehen noch hören, und wenn man sie anredet, entweder gar keine oder eine ganz verkehrte Antwort geben. — Eine andre weniger gute Art von Abwesenden, die man Zerstreute nennt, sind wachende Träumer; diese vertheilen ihre vorstellende Kraft auf so viel Gegenstände zugleich und denken so viel auf einmal, daſs sie darüber so gut wie gar nichts denken.

„Wiederholen Sie mir das Gesagte noch einmal! Auſser der gesunden Beschaffenheit des Werkzeuges, und auſser der Berührung desselben durch die ihm zusagende Materie, wird zu einem Begriffe *drittens* erfordert? —

Die *Beachtung* der Veränderung im Werkzeug.

„Warum? damit nehmlich die Vorstel-

lung nicht im Dunkeln bleibe; sondern? —

Zur Klarheit komme.

„Ist denn aber auch dies schon genug? — Sokrates erste Frage an den jungen Sklaven war: ob er wisse, daſs dies was er ihm hier vorzeichne, ein Viereck sei? Der Sklave antwortet ohne alles Bedenken: ja. Würd' er das gekonnt haben, wenn er sich nicht anderer schon ehemals gesehener ähnlicher Figuren erinnert, diese mit jenen verglichen und ihre Ähnlichkeit erkannt hätte?

Gewiſs nicht.

„Bloſs durch diese Ähnlichkeit, sehen Sie wohl, ist er im Stande, jedes vorkommende Viereck, von andern Figuren die nicht Vierecke sind, zu unterscheiden?

Freilich.

„Aber von jenem ersten Viereck, womit er alle nachher gesehenen verglich;

wie glauben Sie, dafs er da den Begriff erhalten habe? Ohne Vergleichung?

Es scheint.

„Der Schein ist trüglich. Ohne Vergleichung mit andern ähnlichen, und besonders mit andern unähnlichen Figuren, würd' es sichtbar nie zum Unterscheiden des Vierecks kommen; und nur durch Unterscheiden kennt man, ist man sich bewufst. — Zu diesem Unterscheiden nun, diesem Bewufstseyn, sind die Wörter vortreffliche, beinahe unentbehrliche Hülfsmittel. Eben durch sie sondern wir die jedesmalige Vorstellung, die wir haben wollen, von der Menge der übrigen zugleich in der Seele befindlichen Vorstellungen ab; wir ziehen damit gleichsam um die vorzustellenden Gegenstände die Gränzlinien, und werfen aufser diese Gränzlinien alles nicht zur Vorstellung

Gehörige hinaus. Daher geschieht unser Denken immer vermittelst der Sprache. — Wenn Ihr akademischer Lehrer Ihnen künftig das Entstehen der Sprachen wird erklären wollen, so wird ihm eben dies die vornehmste Schwierigkeit machen. Eins scheint das andre nothwendig vorauszusetzen: der Gebrauch der Vernunft die Erfindung der Sprache, und die Erfindung der Sprache den Gebrauch der Vernunft. Ich überlass' es seinem Scharfsinne, Sie aus dieser Schwierigkeit herauszuführen; für uns wäre eine solche Untersuchung noch zu schwer und zu tief.

„Setzen Sie das zuletzt Herausgebrachte zum Vorigen hinzu; so gehört zur Entstehung eines Begriffs *viertens?* —

Die *Vergleichung* der Vorstellung mit andern ähnlichen und unähnlichen Vorstellungen.

„Die

„Die also in der Seele zugleich vorhanden seyn müssen. Es mag nun seyn, dafs auch sie gegenwärtig wirklich empfunden, oder nur von dem Gedächtnifs zurückgerufen werden. Und *fünftens* gehört noch dazu? — Ich hab' es gesagt: die *Bezeichnung* der Begriffe. Durch? —

Durch Wörter.

„Wenigstens sind Wörter die Zeichen, die alle uns bekannte Nationen für ihre Begriffe angenommen. Es müssen also wohl die bequemsten und die natürlichsten seyn. Doch sind auch andre Bezeichnungsarten der Begriffe möglich, wenn sie gleich weniger Vollkommenheit haben.

„Wir wollen nunmehr zur Frage von der *Wahrheit* der Begriffe fortgehn, als um derentwillen wir die ganze bisherige Untersuchung angestellt haben. Aber vor allen Dingen müssen wir doch wissen,

was wir unter Wahrheit verstehen. — Werden Sie sagen, daſs ein rundes Viereck, ein schwarzes Weiſs wahre Begriffe sind?

Nein.

„Warum nicht?

Weil sie sich gar nicht denken lassen.

„Und warum lassen sie sich nicht denken?

Weil es unmögliche Dinge sind.

„Sie nennen also einen Begriff *unmöglich*, der einen *Widerspruch* in sich faſst, so wie hier die Vorstellungen von Rund und Eckig, Schwarz und Weiſs einander vernichten?

Freilich.

„Also läge die Wahrheit der Begriffe darin, daſs das Verschiedene was sie enthalten, einander nicht aufhebt, sondern mit einander besteht, übereinstimmt? Kurz, sie läge in der innern *Möglichkeit* derselben?

Allerdings.

„Aber wenn nun unser Sklave auf die Frage, ob die ihm vorgezeichnete Figur ein Viereck sei? geantwortet hätte: sie ist ein Cirkel; hätte er da einen wahren oder einen falschen Begriff gehabt?

Einen falschen.

„Ein Cirkel aber ist doch etwas sehr Mögliches, etwas sehr Denkbares?

Das wohl. Allein der Sklave hätte den Begriff unrecht angewandt; hätte Cirkel und Viereck verwechselt.

„Also sehen Sie wohl, daſs es eine zwiefache Wahrheit der Begriffe giebt. Zuerst muſs der Begriff keinen *innern* Widerspruch enthalten; das heiſst: die verschiedenen darin verbundenen Merkmaale müssen einander nicht aufheben, müssen zusammen bestehen können. Und zweitens muſs auch der Begriff von *äuſserm*

Widerspruch frei seyn; deutlicher: er mufs dem Gegenstande zukommen, wovon man ihn hat; mufs mit ihm übereinstimmen. Jene Wahrheit pflegt man die *metaphysische,* diese die *logische* zu nennen. — In unsrer Frage ist von der logischen Wahrheit die Rede, die aber jene metaphysische immer voraussetzt.

„Wenden Sie den Begriff, damit Sie ihn desto besser und siehrer fassen, auf einige Beispiele an! Die logische Wahrheit bestand? —

In der Übereinstimmung des Begriffs mit der Sache, wovon man ihn hat.

„Wann glauben Sie also, dafs man den wahren Begriff von der Farbe einer Blume, eines Gewandes habe?

Wenn man die Farbe so sieht, wie sie ist.

„Das will sagen, wenn man das Blaue

blau, das Grüne grün, das Weiſse weiſs sieht?

Freilich.

„Kurz, wenn man die Farbe so sieht, wie sie auſser dem Auge in der Blume, in dem Gewande da ist?

Nicht anders.

„Antworten Sie doch, als ob Sie aus der Schule eines Gorgias oder Empedokles kämen! Denn erinnern Sie Sich, wie Sokrates, nach dem System dieser Weltweisen, die Farben erklärte? — Als sichtbare Ausflüsse der Körper; wodurch er also die Farben in die Körper selbst zu versetzen schien. — Ist denn aber diese Vorstellungsart richtig? Ist die Farbe, so wie wir sie empfinden, wirklich auch auſser uns in dem Gegenstande? Oder, um ein Beispiel von einem andern Sinn zu entlehnen: Ist der Geschmack einer Speise

nicht etwa bloſs auf der Zunge? Ist er auch in ihr selbst?

Beides auf der Zunge und in ihr selbst.

„Verstehn Sie Sich recht! Sie urtheilen nur darum so, weil Sie Sich von der Sprache verführen lassen. Man sagt freilich, sowohl von der genoſsnen Speise, als von der genieſsenden Person, daſs sie einen guten, schlechten, feinen Geschmack habe. — Allein, sobald Sie Sich den Geschmack als das was er ist, als Empfindung, als Vorstellung der Seele, denken: müssen Sie da nicht sogleich gewahr werden, daſs er als solche, als Empfindung, nur bei dem Genieſsenden, nur in der Seele desselben Statt finden kann?

Das allerdings.

„Und daſs in dem Genoſsnen, in der Speise, weiter nichts als die Veranlassung zu dieser Empfindung liege?

Ganz sichtbar.

„Eben so auch mit den übrigen Sinnen: daſs in den Gegenständen des Gesichts weiter nichts, als die Veranlassung zur Empfindung einer solchen und solchen Farbe liege? daſs die Farbe nicht eben so in den Dingen sei, wie in unsrer Vorstellung davon?

Es scheint der nehmliche Fall.

„Sie sind also doch auch des Sokrates Meinung. Sie verwerfen, wie Er, die Erklärung der Farben, nach dem System des Gorgias und des Empedokles. — Aber nun sagen Sie: was wird aus unsrer ganzen logischen Wahrheit? Wo bleibt die Übereinstimmung zwischen Vorstellung und Vorgestelltem? zwischen Begriff und Sache? Wie können wir je von dieser Übereinstimmung urtheilen, wenn wir die Beschaffenheiten der Dinge, so wie sie *in*

ihnen wirklich *sind,* durch die Sinne vielleicht gar nicht kennen lernen? —— Sie schweigen? Scheint Ihnen die Schwierigkeit unauflöslich?

In der That, so scheint sie.

„Aber gesetzt nun, ich wollte von dieser weifsen Leinewand hier behaupten, sie wäre gelb; würd' ich Sie nicht Alle wider mich haben? Würden Sie nicht, wie aus Einem Munde sagen: sie wäre weifs? — Es mufs also doch noch, aufser der innern metaphysischen, eine äufsere logische Wahrheit geben, und wir wollen nicht nachlassen bis wir ihr auf der Spur sind.

„Doch, wo mir recht ist, so sind wir ihr schon auf der Spur. Sagte ich nicht, wenn ich diese weifse Leinewand gelb nennte, dafs ich Sie Alle wider mich haben, dafs Ihrer Aller Zeugnifs meine Behauptung umstofsen würde?

Freilich.

„Hatt' ich Recht, das zu sagen?

Sehr Recht.

„Und wenn ich jetzt wirklich, wegen einer Verderbniſs in meinen Säften, das Weiſse für gelb erkennte; würd' ichs da nicht ganz anders sehn, als ichs sonst immer in meinem ganzen Leben sah, und als ichs nach wiederhergestellter Gesundheit auch künftig sehen würde?

Freilich ganz anders.

„Oder gesetzt, wir sähen es alle gelb, weil von einem hellerleuchteten gelben Körper ein Schlagschatten, ein Wiederschein auf die Leinewand ſiele; würden wir nicht bald unser Urtheil ändern, wenn wir die Leinewand aus dem Wiederschein weg an das reine Tageslicht brächten, das wir nun einmal in Allem was Farbe betrifft, zum Schiedsrichter gemacht haben?

Allerdings würden wirs ändern.

„Nehmen Sie einen andern Fall. Glatt und Rauh, Flach und Erhaben, Gerade und Gekrümmt, sind Empfindungen beides für Gefühl und Gesicht, obgleich für jeden der beiden Sinne anders. — Gesetzt nun, wir ließsen uns durch eine geschickte Malerei täuschen, und hielten das Glatte für rauh, das Flache für erhaben, das Gerade für gekrümmt; würden wir nicht in einen Widerspruch verfallen, wenn wir nachher das Gefühl dem Gesicht zu Hülfe riefen?

Ganz offenbar.

„Also giebt es doch noch, aufser der metaphysischen, eine logische Wahrheit: eine Übereinstimmung des Begriffs mit den unveränderlichen Regeln, nach welchen der Sinn im gewöhnlichen gesunden Zustande, unter den vortheilhaftesten all-

gemein bekannten Umständen, empfindet; eine Übereinstimmung mit der Vorstellungsart aller andern Menschen von unverdorbenen Sinnen; eine Übereinstimmung mit den entsprechenden Vorstellungen anderer verwandten Sinne. — So die Frage gefaſst, können wir nun ohne alle Ungereimtheit die Untersuchung anstellen: was zur logischen Wahrheit, zur Übereinstimmung der Begriffe mit ihren Gegenständen erfordert werde.

„Für diesmal wollen wirs bei der Bestimmung der Frage bewenden lassen. Wir würden unsre Aufmerksamkeit nur ermüden, wenn wir sie länger anstrengen wollten.

Dritte Lection.

„Was in voriger Lection der Fall war, daſs Sie in der That schon Alles wuſsten was ich Sie lehren wollte; das ist auch jetzt wieder der Fall. Die Erfordernisse zur logischen Wahrheit der Begriffe liegen schon alle in der Art ihrer Erzeugung. Nur auf etwas weitere Entwickelung kömmt es an.

„Gesetzt, daſs ich einen Gegenstand für wirklich, für gegenwärtig halte, der entweder gar nicht vorhanden, oder wenigstens abwesend ist; hab' ich einen wahren oder einen falschen Begriff?

Einen falschen.

„Gesetzt wieder, daſs zwar ein Gegen-

stand da, aber nicht derjenige ist, den ich mir einbilde, nicht von der Beschaffenheit, die ich mir von ihm vorstelle; hab' ich einen wahren oder einen falschen Begriff?

Abermal einen falschen.

„Was ergeben sich hieraus für zwei Haupterfordernisse zur Wahrheit?

Zuerst, daſs wirklich ein Gegenstand vorhanden, und zweitens, daſs er von der geglaubten Beschaffenheit seyn muſs.

„Dieses Letztre will eigentlich sagen? —

Daſs die Vorstellung von dem Gegenstande den unveränderlichen Regeln gemäſs seyn muſs, nach welchen die Sinne, in ihrem gewöhnlichen gesunden Zustande und unter den vortheilhaftesten Umständen, empfinden.

„Wann entsteht denn aber der Fall,

dafs wir für wirklich oder für gegenwärtig halten, was doch nicht ist, oder wenigstens jetzt nicht da ist?

Im Traume.

„Gäbs nicht auch sonst noch Fälle? Sie haben gewifs schon einen Fieberkranken oder sonst einen Unglücklichen gesehen, der bei offnen Sinnen die Schwärmereien seiner Einbildungskraft für Empfindung nimmt. — Der Fall entsteht also zweitens?

Im Wahnsinn. Wenn man seiner Vernunft nicht mächtig ist.

„Seneca, wie Ihnen bekannt seyn wird, nennt den Zorn einen vorübergehenden Wahnsinn. Sie können, mit dem Stertin beim Horaz, von jeder heftigen Leidenschaft das Nehmliche sagen. Denn nicht nur verführt sie den Menschen zu den ausschweifendsten Handlungen, son-

dern täuscht ihn auch, wie z. B. die Furcht, mit Phantomen, als ob es Empfindungen wären. — Der Fall entsteht also drittens? —

Bei heftigen Leidenschaften.

„Und endlich viertens: hat man nicht oft, auch im wachenden Zustande, ohne Leidenschaft, ohne Wahnsinn, Empfindungen von etwas, das gleichwohl nicht ist? Giebts nicht ein Flimmern vor den Augen, ein Brausen im Ohre, das uns mit falschen Empfindungen von einem gesehenen Schimmer, einem gehörten Sturme täuscht? Die Nerven nehmlich werden zuweilen von innen auf eben die Art, wie sonst von aufsen, erschüttert. Der Fall entsteht also noch? —

Von innrer Erschüttrung der Nerven.

„Die denn immer eine Unordnung im Körper, eine Krankheit zur Ursache hat.

„Nehmen Sie dies Alles, was Sie hier

gefunden, zusammen. Dem Traum steht der wachende Zustand, dem Wahnsinn der freie Gebrauch der Vernunft, den Leidenschaften die Ruhe des Gemüths, endlich der Krankheit die volle Gesundheit entgegen. Wenn man also gewiſs seyn will, daſs man nicht leere Einbildung mit Empfindung verwechsle; was wird erfordert?

Daſs man sich seines wachenden Zustandes, des freien Gebrauchs seiner Vernunft, eines ruhigen Gemüths und eines gesunden Körpers bewuſst sei.

„Aber wie, wenn nun ungeachtet alles dessen, unsre sämmtlichen Begriffe von äuſsern körperlichen Dingen nichts als Träume, als Erscheinungen; wenn diese Dinge auſser der Vorstellung nirgend vorhanden wären? Diese Meinung die viele scharfsinnige Köpfe gehabt haben,

ben, wird Idealismus genannt. In ihre Prüfung, und falls sie möglich wäre, in ihre Widerlegung, können wir uns hier noch nicht einlassen. — Aber ich fürchte, oder vielmehr ich hoffe: was Sie jetzt lächeln macht, wird Sie einst künftig sehr ernsthaft machen.

„Ich nehme jezt an, daſs das erste Haupterforderniſs zur Wahrheit ausgemacht, daſs wirklich ein äuſsrer Gegenstand vorhanden sei: was ist dann noch das zweite Haupterforderniſs? —

Daſs auch der Gegenstand die geglaubte Beschaffenheit habe.

„Wie werden wir nun davon versichert? — In voriger Stunde sagt' ich, ein weiſser Gegenstand könne, wegen innrer Verderbniſs der Säfte, gelb erscheinen. Ist ein Werkzeug, in welchem die Säfte verderbt

sind, ein gesundes oder ein ungesundes Werkzeug?

Ein ungesundes.

„Also wird hier abermal erfordert? —

Daſs man sich eines gesunden Werkzeugs bewuſst sei.

„Doch wie? Wären denn alle innre Ursachen, wodurch die Erscheinungen der Gegenstände verfälscht werden, Krankheiten? Wenn dem Fieberhaften die Speise anders als dem Gesunden schmeckt, weil die Säfte die sich mit den Speisen mischen, bei jenem verderbt sind; kann nicht auch dem Gesunden ein frisches mildes Getränk schaal oder herbe schmecken, weil er es unmittelbar auf so oder so eine Frucht nimmt? — Besser demnach, wir fassen das Erforderniſs so: Um zu unterscheiden, was bei dem Eindruck von dem äuſsern Gegenstande selbst und was von dem

Werkzeuge herrühre, mufs man den jedesmaligen Zustand seiner Werkzeuge kennen. — Finden Sie's so nicht allgemeiner, nicht richtiger?

Ohne Zweifel.

„In voriger Stunde sagt' ich ferner: ein Gegenstand könne gelb erscheinen, weil das Licht nicht rein, weil es von einem fremden Lichte verfälscht sei. Wenn wir also von der Farbe einen richtigen Begriff erhalten sollen; so ist ein neues Erfordernifs? —

Dafs das Licht unverfälscht sei.

„Das gilt dann für den einen Sinn des Gesichts. Aber so ein Medium, wie Licht für das Gesicht ist, haben mehrere Sinne. Allgemeiner also ist dieses Erfordernifs?

Dafs das Medium rein sei, durch welches der Sinn empfindet.

„Lassen Sie sehen, ob Sie hiedurch einen Einwurf widerlegen können, den schon alte Weltweise gegen die Zuverlässigkeit der Sinne gemacht haben. Ein ganzes gerades Ruder, sagten sie, wenn mans in die Fluth getaucht sieht, erscheint gebrochen. Was ist die Antwort hierauf?

Daſs man hier das Ruder durch ein unreines, verfälschtes Medium sieht.

„Wenigstens durch ein ungewöhnliches, durch ein fremdes. Ein solches fremdes Medium also kann zu Irrthümern verführen. Für Sie zwar, die Sie schon die Erfahrung haben, daſs das Gerade im Wasser immer gebrochen erscheint, ist mir nicht bange; aber wem diese Erfahrung fehlt? wer die Natur und Wirkung des fremden Mediums noch nicht kennt? —

Der kann freilich leicht irren.

„Was war bei Ihnen das Verwahrungsmittel gegen diesen Irrthum?

Die Erfahrung, dafs das Medium immer diese Wirkung thue. Die Kenntnifs von der Natur desselben.

„Diese Erfahrung also und diese Kenntnifs wird auch für Andre das Verwahrungsmittel seyn. Daraus folgt dann die Regel: dafs man sich mit der Natur jedes Mediums bekannt machen mufs. — Haben Sie schon in der Naturlehre die Gründe gehört, warum das Wasser die Erscheinungen der Gegenstände so verändert?

Nein.

„Nun so ist denn Ihre Erkenntnifs noch blofs *historisch*. *Philosophisch* wäre sie, wenn Sie die Gründe des Factums, nicht blofs das Factum, wüfsten. — Indefs kann jene Erkenntnifs schon hinlänglich seyn; doch ist diese unstreitig besser.

„Wir wollen sehen, wie weit schon die bisher gefundenen Erfordernisse zur Richtigkeit der Begriffe hinreichen. — Ich gebe Ihnen einen wirklich vorhandenen Gegenstand, nehme Ihre Werkzeuge völlig gesund, Ihr Gemüth völlig heiter und ruhig an; ich gestehe Ihnen überdies noch ein unverfälschtes Medium, ein reines aber sehr schwaches Licht zu; ein Licht, wie es in der ersten Morgendämmerung ist: werden Sie nicht Gefahr laufen, bei zu ungewissem Eindruck, den hier die sparsam erleuchteten Gegenstände machen, falsche Begriffe zu bilden?

Natürlich.

„Wiederum geb' ich Ihnen ein volles unverfälschtes Licht, rücke aber den Gegenstand weit von Ihnen weg in die Ferne; werden Sie nicht auch da wieder Gefahr zu irren laufen?

Allerdings. Denn der Eindruck ist auch hier wieder zu schwach.

„Ein neues Erfordernifs also ist?

Die hinlängliche Stärke des Eindrucks.

„Darunter war, nach dem Obigen, zweierlei begriffen, und ich wünschte es einzeln angegeben.

Es wird hinlängliche Fülle des Mediums und Nähe des Gegenstandes erfordert.

„Wie aber, wenn zuweilen der Gegenstand auch zu nahe seyn könnte? Bei denjenigen Sinnen nehmlich, die, wie das Auge, nicht unmittelbar durch Berührung des Gegenstandes selbst empfinden. — So giebt es für Sie, der Sie nicht Myops sind, bei Gesichtsgegenständen eben so wohl ein zu Nah, als zu Ferne. Statt des Worts Nähe also setzen wir besser? —

Rechte Entfernung des Gegenstandes.

„Die nun zu beurtheilen, muſs man abermal die Natur des Sinnes kennen. Sei es philosophisch oder historisch.

„Doch auch die rechte Entfernung machts noch nicht aus. Treten Sie seitwärts, indem ich Ihnen hier auf dieser Tafel einen Cirkel schlage! — Wenn Sie jezt bloſs nach dem sinnlichen Scheine urtheilten; würden Sie die Linie für einen Cirkel oder für eine Eilinie halten?

Für eine Eilinie.

„Also nicht bloſs auf Entfernung, auch auf Lage kömmts an. Und auch in diese Lage weiſs ein jeder, nach bloſs gemeiner Erkenntniſs, die beweglichen Gegenstände so zu rücken, oder bei unbeweglichen seine eigene so zu verändern, daſs er der Wahrheit seiner Vorstellungen dadurch gewiſs wird.

„Die Wiederholung der hier heraus-

gebrachten neuen Erfordernisse hat schon *Cicero* Ihnen erspart. Sie müssen ihn selber hören; denn mit seiner Gabe, Alles was er will zu sagen, drückt er sich so vortrefflich aus, daſs er in der Übersetzung gewiſs verlieren würde. *Meo quidem judicio,* sagt er, *ita est maxima in sensibus veritas, si et sani sunt, et valentes, et omnia removentur quae obstant et impediunt. Itaque et lumen mutari saepe volumus, et situs earum rerum quas intuemur; et intervalla aut contrahimus aut diducimus: multaque facimus usque eo, dum adspectus ipse fidem faciat sui judicii. Quod idem fit in vocibus, in odore, in sapore: ut nemo sit nostrum, qui in sensibus sui cujusque generis judicium requirat acrius. (Acad. Quaest. IV, 7.)*

„Wie sehr Cicero in der Bemerkung

Recht habe, dafs man, auch ohne daran zu denken, die Erfordernisse zur Richtigkeit und Vollkommenheit der Begriffe weifs und anwendet; das können Sie aus allträglicher Erfahrung lernen. Sehen Sie einem Kunstkenner zu, wenn er sich an dem vollen Anblick eines Gemäldes ergötzen will. Bald hängt ihm das Bild in falschem, bald in zu schwachem Lichte; er hebt es herab, bringt es dem Tage näher, rückt es so, dafs das Licht auf eben die Art, wie im Zimmer oder in der Phantasie des Malers einfällt; reinigt das Gemälde vom Staube, das Auge von den gesammelten Feuchtigkeiten, und tritt dann umher, bis er die beste Entfernung, den vortheilhaftesten Gesichtspunct findet.

„Es scheint Alles erschöpft zu seyn, was sich auf Gegenstand, Werkzeug, Medium, Berührung des Werkzeugs bezieht.

Aber wir brachten noch andere Erfordernisse zur Erzeugung der Begriffe heraus: die waren? —

Beachtung, Vergleichung, Bezeichnung.

„Das wird uns der Regeln vermuthlich noch mehrere geben. Denn sollt' es nicht in Irrthümer führen, wenn die Aufmerksamkeit zu nachlässig, zu zerstreut, kurz, wenn sie nicht wach genug ist?

Aller Wahrscheinlichkeit nach.

„Auch Ihnen wird man in der Kindheit manchen Winterabend durch Gespenstermährchen vertrieben haben. Was halten Sie von solchen Gespenstermährchen? — Nicht gar viel, wie ich merke. Aber die gute Amme hatte gesehn, hatte gehört; sie schwur, daſs sie wahr erzählte; und sie schien doch zu fromm, um falsch zu schwören?

Vielleicht auch, daſs sie wirklich ge-

sehn und gehört hatte; nur nicht das was sie glaubte.

„Das Weiſse also, das sie im Mondenlicht sah, war kein Geist; das Geräusch, das sie um Mitternacht hörte, kein Geklirr von Ketten? Es ward nur durch ihre abergläubische Einbildung dazu?

Ganz gewiſs.

„Und wenn sie ihre Furcht hätte überwinden, ihre erhitzte Einbildung in Schranken halten können; wenn sie mit freier ungefesselter Aufmerksamkeit sich den Gegenständen genähert, sie beobachtet hätte; so wäre mit eins das Schreckenbild verschwunden gewesen?

Unfehlbar.

„Ziehen Sie daraus die Regel: um richtige Begriffe zu erlangen, muſs man die Aufmerksamkeit frei erhalten, muſs man sich vor falschen Einbildungen, mithin

auch vor allen den Leidenschaften hüten, die solche Einbildungen zu erzeugen pflegen.

„Doch nicht immer ists nur die Einbildung, die der Erfahrung solche Zusätze giebt. — Sie wissen, daſs bei voller Windstille, in einer nicht mit schweren Dünsten beladenen Luft, der Rauch in die Höhe zu steigen pflegt. Ich beobachte das, und glaube erfahren zu haben, daſs der Rauch keine Schwere habe. — Hab' ich es wirklich erfahren?

Nein.

„Was hab' ich denn wirklich erfahren?

Nichts, als daſs der Rauch in die Höhe steige.

„Ich machte also den Fehler, daſs ich für Erfahrung nahm, was ich nur zur Erfahrung hinzuschloſs. Nicht wahr?

Allerdings.

„Was folgt daraus für eine zweite Regel?

Daſs man Schlüsse nicht mit Erfahrung verwechseln müsse.

„Denn zuerst: Man erfährt ja nicht wirklich, was man nur schlieſst; und zweitens: was man aus einseitiger Erfahrung schlieſst, ist immer sehr unsicher. — So ist z. B. die Erscheinung des Rauchs auf hohen Bergen, wo die Luft sehr leicht ist, ganz anders, als in niedrigen Gegenden. Wer den Ätna besteigt, sieht den Dampf aus dem Schlunde sich vom Berge herunterwälzen, bis er in der dichtern mittlern Luft, wo er sein Gleichgewicht findet, sich setzt und wie eine Wolke fortzieht. —

„Die beiden obigen Regeln können Sie nun in die Eine zusammenfassen: Man muſs die Aufmerksamkeit wach er-

halten, um nicht mehr zur Erfahrung zu rechnen, als was sie wirklich enthielt. Das wird dann auch alle die Fehler verhüten, die in Ansehung der Vergleichung vorfallen könnten. — Doch da auch falsche, mangelhafte Erinnerung des Vergangnen, eben so wohl als vernachlässigte Beachtung des Gegenwärtigen, auf falsche Begriffe führen kann; so fassen wir die Regel lieber so: Man muſs beides die Aufmerksamkeit und das Gedächtniſs schärfen.

„Über die Bezeichnung der Begriffe stellen wir künftig eine eigne Untersuchung an. Die Materie ist wichtig, und die Veranlassung zu dieser Untersuchung wird sich zeigen, wenn wir bei Gelegenheit unsers Menon die Grundsätze der Erklärungskunst lernen. — Merken Sie nur noch, daſs der Fehler, da man sei-

nen Erfahrungen falsche Einbildungen und Schlüsse einschiebt, der *Erschleichungsfehler (vitium subreptionis)* genannt wird.

Vier-

Vierte Lection.

„Aus der Erklärung des Begriffs, wozu uns der Sklave des Menon Gelegenheit gab, haben sich so viel andre Betrachtungen entsponnen, daſs wir uns fast ganz vom Menon verloren hätten. Einmal müssen wir doch mit unsrer logischen Untersuchung dem Sokrates in seiner moralischen nachgehn, und so mag füritzt der Sklave unter das Gefolge wieder zurücktreten. — So wie dieser schon einen Begriff vom Viereck, so hatte jener schon einen Begriff von der Tugend. Nicht wahr?

Wir haben es zugegeben.

„Wie mogt' er nun den erhalten ha-



ben? — Sie wissen ja schon Alles was zur Erzeugung eines Begriffs erfordert wird. Wiederholen Sie's nur!

Durch Berührung eines sinnlichen Werkzeugs.

„Welches sinnlichen Werkzeugs? — — Sie stocken?

Des Auges.

„Des Auges? — Sie meinen vermuthlich, weil er tugendhafte Handlungen wird gesehn haben, von denen er zum allgemeinen Begriff der Tugend übergegangen. — Aber denken Sie nur etwas weiter nach, und Sie werden bald gewahr werden, daſs wir mit dem Auge eigentlich nichts, als Figur, Farbe, und räumliche Veränderungen sehen. — Ist denn nun eine tugendhafte Handlung; ist das was sie tugendhaft macht, eine Figur, oder eine Farbe, oder eine räumliche Veränderung?

Keins von allem.

„Also kein Gegenstand des Auges?

Nein.

„Und welches Sinnes denn sonst? — Wir zählen ja ihrer fünfe.

„Sie stutzen. Wenn ich Sie nun weiter um die Erzeugung der Begriffe: Vergnügen, Schmerz; Wissenschaft, Meinung; Liebe, Hafs; Weisheit, Thorheit, u. s. f. fragte; so würden Sie bald gewahr werden, dafs es eine ganze Menge von Begriffen giebt, die nicht auf die Art, wie oben angegeben, erzeugt werden. Aber auf welche Art denn sonst? — — So viel wissen Sie doch aus gemeiner Erkenntnifs, dafs man Körper und Seele unterscheidet und einander entgegensetzt. Nicht?

Allerdings.

„Seele nennen Sie das, was in Ihnen empfindet, denkt und will?

Nicht anders.

„Und jene Begriffe, deren Erzeugung Sie nicht zu erklären wuſsten, beziehen sich alle auf ein Empfinden, Denken, Wollen?

Ganz sichtbar.

„Auch Sokrates, wenn Sie Sich noch erinnern, machte einen Unterschied unter Dingen, die *in* und die *auſser* der Seele sind. — Zu welcher von beiden Classen rechnete er die Tugend?

Zu der erstern. Zu den Dingen, die in der Seele sind.

„Sollte das den Knoten nicht auflösen? — Wenn der Sklave des Menon den Begriff vom Viereck, so wie von allen äuſsern Dingen, mittelbar durch den Körper erhalten muſste; wie muſste Menon selbst den Begriff von der Tugend erhalten?

Unmittelbar durch die Seele.

„Das scheint nun so richtig, so klar; denn die Tugend ist eine Eigenschaft der Seele selbst; sie ist *in* ihr. Gleichwohl bleibt noch eine zwiefache Dunkelheit übrig. — Denn zuerst: Glauben Sie, daſs eine Seele in eine andere Seele so unmittelbar hinüberblicken könne, wie Auge in Auge?

Unmöglich.

„Ist denn also nicht deutlich, daſs wir Alles was wir von solchen Dingen unmittelbar erkennen sollen, in unsrer eignen Seele erkennen müssen?

Sehr deutlich.

„Zugegeben demnach, ich begriffe durch Ihre Antwort, wie Menon zur Kenntniſs männlicher Tugend gelangt sei, da er selbst Mann war; begreif' ich darum schon, wie er auch weibliche Tugend habe erkennen lernen? — Oder ein bes-

seres Beispiel! Begreif' ich durch Ihre Antwort, wie Sokrates und Anytus nicht nur von ihrer eigenen Tugend; wie sie auch von der klugen Tapferkeit eines Themistokles, von der strengen Gerechtigkeit eines Aristides Begriffe erhielten?

Sie schlossen die Tugenden dieser Männer aus den allgemein bekannten Handlungen derselben.

„Sehr wohl geantwortet! Allein diese Handlungen, sofern sie in die äufsern Sinne fielen, waren abermal körperlich; und in die Seele der beiden Tugendhaften konnten doch weder Anytus noch Sokrates blicken. Wenn sie nun gleichwohl so bestimmt von den äufsern Wirkungen auf die innre Ursache schlossen; wenn sie davon nicht, als von einer unbekannten, sondern als von einer bekannten Sache sprachen, von der sie reelle Begriffe

hatten: mufsten sie da nicht schon anderswoher die Kenntnifs derselben haben?

So scheint es.

„Schöpfen aber konnten sie den Begriff der Tugend nirgend anders als in der Seele; und da sie ihn aus Anderer Seelen unmöglich schöpfen konnten: was blieb da übrig? —

Dafs sie ihn aus ihrer eigenen schöpften.

„Sonach hätten Anytus und Sokrates sich nie eines Aristides Gerechtigkeit, eines Themistokles Tapferkeit denken können, wenn sie nicht in sich selbst gewisse den Tugenden jener Männer analoge Empfindungen und Gesinnungen wahrgenommen hätten? Ihre Begriffe davon wären Begriffe gewesen, aus ihrem eigenen Innern gezogen und auf jene Männer übergetragen?

Es scheint anders Nichts zu sagen übrig.

„Freilich nicht. Auch ist es sehr deutlich, dafs wirklich dies die Entstehungsart aller psychologischen Begriffe seyn mufs. Denken Sie Sich einen Menschen ohne alles Gefühl von Muth, von Recht und von Unrecht; — welches zwar in der That ein unmöglicher Fall ist — und Sie begreifen sehr leicht, dafs für so einen Menschen Tapferkeit und Gerechtigkeit ewig Namen ohne Sinn, leere Schälle, nichtsbedeutende Wörter seyn werden. — Zugleich erhellt auch, dafs unsre Begriffe von Anderer Empfindungen und Charakter um so viel mangelhafter oder vollständiger seyn müssen, je mehr oder je weniger Analogie sich zwischen unsrer und ihrer Empfindungsart, unserm und ihrem Charakter findet. Der gerechte Sokrates konnte sich in die Seele eines Aristides ohne Zweifel viel leichter, viel völliger

versetzen, als sein boshafter ungerechter Ankläger Anytus.

„Warum ist denn aber die Beobachtung anderer Menschen ein so gutes Mittel zur Selbsterkenntniſs? Denn um hier eine Platonische Idee aus dem ersten Gespräch: Alcibiades, mit einiger Veränderung, anzuwenden; so erkennt sich das Auge, indem es sich in einem andern Auge; die Seele, indem sie sich in einer andern Seele spiegelt. — Die Antwort hierauf ist leicht. Wir erhalten, durch Beobachtung Anderer, Gesichtspuncte uns selbst zu beobachten. Überdies: wo wir gerade die beste Gelegenheit hätten unser Innerstes zu erforschen, da ist die Seele zu sehr beschäftigt, zu sehr bewegt; und Beobachtung erfordert einen ruhigern Zustand. Wenn wir hingegen bei Anderer Handlungen und Leiden in uns

selbst zurückkehren, so haben wir weit mehr die Fassung zum Reflectiren: die bloſsen Ideen der Erinnrung sind schwächer; die bloſsen Bewegungen der Sympathie weniger lebhaft. — —

„Wir haben jetzt so viel gewonnen, daſs wir zwei Fragen auf Eine zurückgebracht haben. Denn sobald wir nun wissen, wie wir Begriffe von unsrer eigenen Seele bilden, so wissen wir zugleich, wie wir sie von Andrer Seelen erlangen. — Sie erinnern Sich ohne Zweifel noch der Antworten, die Sie mir gaben. Die Begriffe von äuſsern Dingen werden uns mittelbar durch den Körper zugeführt; die von innern Seelenveränderungen? —

Erhalten wir unmittelbar durch die Seele.

„Unmittelbar, sagen Sie. Urtheilen Sie Selbst, in wie fern das seyn kann! —

Sokrates sagt in unserm Gespräch, daſs er für alle schönen Jünglinge eine Art von Schwachheit habe. — Diese seine Schwachheit fürs Schöne, sein Wohlgefallen am Schönen: rechnen Sie es zu den Dingen, die *in*, oder die *auſser* der Seele sind?

Zu denen, die *in* ihr sind.

„Wenn nun aber Sokrates nie einen schönen Jüngling, einen Xenophon, Alcibiades, Menon gekannt, nie überhaupt einen schönen Gegenstand gesehen hätte: würde sich je diese Empfindung in seiner Seele geregt; würd' er je eine Vorstellung davon erhalten haben?

Gewiſs nicht.

„Wenigstens nicht vom sichtbaren Schönen; das ist ganz deutlich. — Denken Sie Sich nun einen Menschen, der von je her aller seiner Sinne beraubt, blind, taub,

geruchlos, geschmacklos, an allen Gliedern paralytisch wäre: würde so ein Mensch je zum Bewufstseyn seiner selbst kommen? je von den Kräften und Eigenschaften seiner Seele Begriffe bilden?

Wohl schwerlich.

„Mithin mufs ja der Mensch erst sehen, hören, riechen, schmecken, fühlen; kurz, er mufs erst durch den Körper empfinden, eh er auf sich selbst zurückblicken, eh er von den Kräften und Eigenschaften seiner Seele irgend einen Begriff bilden kann?

Nach dem Obigen freilich.

„Gleichwohl behaupteten Sie, wir schöpften jeden Begriff von der Seele unmittelbar aus ihr selbst. Jetzt erhellt ja, wir erhalten ihn mittelbar durch den Körper. Und erhalten ihn folglich auf eben die Art, wie auch alle Begriffe von äu-

ſsern Dingen. — Oder wäre doch noch ein Unterschied da? — Denken Sie nach!

Es muſs nothwendig.

„Warum?

Weil doch die Seele mit ihren Kräften und Eigenschaften nicht so in die Sinne fällt, wie die äuſsern Dinge.

„Sie empfinden, worauf ich hinaus will; aber ich wünschte, daſs Sie es deutlich machten. — Alles was zur Seele gehört, muſs innerlich aus ihr selbst erkannt werden, weil sie nicht in die Sinne fällt; so viel ist klar. Aber die Seele äuſsert sich nicht anders, als bei Gelegenheit der äuſsern Bilder und Eindrücke, welche die Sinne ihr zuführen. Erst muſs der schöne Gegenstand sich dem Auge darstellen, ehe die Seele einen Begriff davon bilden und ihr Wohlgefallen daran gewahr werden kann. Und so ist überhaupt bei allen

unsern sinnlichen Vorstellungen, das was zur Seele, mit dem was zum Körper gehört, innigst verbunden. Diese sinnlichen Vorstellungen aber sind die Grundlage aller unsrer Erkenntnisse. Daraus folgt dann zweierlei. Zuerst: wenn kein anderes Mittel ist, die Seele kennen zu lernen, als bei Gelegenheit der sinnlichen Eindrücke; wie muſs mans anfangen, um Begriffe von ihr zu erhalten?

Man muſs sie, eben bei Gelegenheit dieser sinnlichen Eindrücke, beobachten.

„Und zweitens: Wenn die Vorstellung dessen was die Seele angeht, immer mit der Vorstellung dessen was zum Körper gehört, verbunden ist; wie muſs mans anfangen, um die Begriffe von der Seele rein und richtig zu haben?

Man muſs das was zur Seele gehört,

von dem äufsern Körperlichen sorgfältig absondern.

„Sie sehen also, wir haben zweierlei gefunden, da wir nur Eines gesucht haben. Aufser der Art, wie alle psychologischen Begriffe ursprünglich gebildet werden, haben wir zugleich ein Haupterfordernifs zur Wahrheit derselben entdeckt: die sorgfältige Absonderung des zur Seele Gehörigen von allem Körperlichen, Sinnlichen, Äufsern. — Wenn Sie Sich also die Ideen der Seele als wirkliche Bilder dächten, oder gar, wie es der Stoiker Kleanth nach dem Sextus Empirikus *(adv. Math. lib. 7)* soll gethan haben, als wirkliche Abdrücke der Gegenstände mit Erhebungen und Vertiefungen, so wie die Abdrücke des Siegelringes im Wachs sind: hätten Sie einen wahren oder einen falschen Begriff?

Sicherlich einen falschen.

„Allein in Ansehung der Gesichtsideen ist es doch richtig, daſs erst ein Bild im Auge da seyn muſs, eh ein Begriff in der Seele entstehen kann?

Dieses Bild im Auge aber ist nicht selbst der Begriff.

„Und was denn sonst? —

Es ist bloſs die Ursache dieses Begriffs.

„Oder noch besser vielleicht: die Bedingung dazu. — Merken Sie also die Regel: daſs man die Seelenveränderung nicht mit der körperlichen verwechseln muſs, die von jener nur die veranlassende Ursache ist. — Wenn Sie Sich ferner das was man Gemüthsbewegung nennt, als wirkliche Beweguug, mithin als räumliche Veränderung dächten: hätten Sie einen wahren oder einen falschen Begriff?

Wiederum einen falschen.

„Indeſs

„Indeſs sind doch alle Gemüthsbewegungen mit gewissen Erschütterungen des Nervensystems, mit gewissen Wallungen im Blute verbunden?

Dem ungeachtet. Denn diese Erschütterungen und diese Wallungen sind doch immer nur Folgen der bewirkten Seelenveränderung, nicht die Seelenveränderung selbst.

„Merken Sie also die zweite Regel: daſs die äuſsern körperlichen Folgen innerer Seelenmodificationen, wie innig sie auch damit vergesellschaftet seyn mögen, doch nicht mit ihnen selbst müssen verwechselt werden. — Wenn Sie Sich endlich drittens das was man Neigung der Seele nennt, als ein wirkliches räumliches Hinneigen dächten: hätten Sie einen wahren oder einen falschen Begriff?

Auch hier einen falschen.

„Warum?

Weil hier Neigung ein bloſs entlehnter metaphorischer Ausdruck ist, der nicht im eigentlichen Sinn muſs genommen werden.

„Vortrefflich! — Aber ist es nicht seltsam, daſs man der Gefahr in Irrthümer zu fallen, nicht lieber ausweicht? daſs man in der Philosophie, wo es auf Schönheit der Begriffe so wenig ankömmt, nicht ohne Bilder, ohne Metaphern spricht? — — Wie können Sie für Neigung der Seele noch sonst sagen?

Hang der Seele.

„Das, sehen Sie wohl, ist nur ein andres Wort, aber das nehmliche Bild. — Trieb? — ist gleichfalls ein vom Körperlichen übergetragenes Wort, und erinnert uns an die Kraft einer gespannten Feder. — Disposition? — sagt vielleicht nicht völ-

lig das Nehmliche, und ist abermal ein fremder entlehnter Ausdruck, der sich sichtbar auf Ort und Lage bezieht. — Kurz, wie viel Sie umher denken mögen: Sie werden für psychologische Begriffe schwerlich andre, als sinnliche oder vom Sinnlichen entlehnte Namen finden. Selbst das Wort: Begriff, ist Metapher. Und wenn ja bei einigen Ausdrücken, wegen veralteter Wurzel oder wegen sonst einer Ursache, die Ableitung kaum mehr kenntlich wäre; so wird sie doch oft der gelehrtere Sprachforscher, ein Adelung, ein Fulda, noch anzugeben wissen. Die Ursache, warum das so seyn muſs, daſs sich die Menschen alle ihre Begriffe von der Seele vermittelst körperlicher Zeichen mittheilen, werden wir künftig sehen. Aber was folgt aus dieser Bemerkung für eine Regel? Was für eine Vorsicht, in Anse-

hung der Bezeichnung psychologischer Begriffe, müssen wir anwenden?

Wir müssen uns durch die sinnlichen Zeichen nicht verführen lassen, auch die Begriffe sinnlich zu denken.

„Also, wenn ein Zenon den Ausdruck τυπωσις einführt, müssen wir uns nicht, wie Kleanth, den wirklichen Abdruck eines Bildes, sondern, wie der weisere Chrysipp, eine bloſse Modification (ἑτεροιωσις) der Seele denken.

„Der ganze Unterschied körperlicher und psychologischer Begriffe, in Ansehung ihrer Erzeugung, liegt bloſs da wo wir anstieſsen; alles Übrige ist das Nehmliche. Also werden auch alle die Regeln die für jene galten, für diese gelten. Wir müssen die Seele in Zuständen fassen, wo sie sich hinlänglich verräth, wo es, so zu reden, hinlänglich licht in ihr ist;

wir müssen das was jedesmal in ihr vorgeht, mit Genauigkeit und Sorgfalt beobachten; müssen in unsre Erfahrungen von ihr keine falschen Schlüsse und Einbildungen mengen. — Araspes, wie Sie aus der Cyropädie des Xenophon wissen, glaubte erfahren zu haben, daſs er zwo Seelen, eine gute und eine böse, hätte. Was hatt' er wirklich erfahren?

Daſs sich beides moralisch gute und moralisch böse Neigungen bei ihm fänden.

„Aber daſs diese Neigungen nicht aus einem einzigen gemeinschaftlichen Principium, sondern aus verschiedenen flössen? —

Das hatt' er nicht erfahren, sondern nur zur Erfahrung hinzugeschlossen.

„Also, wenn ers wirklich für Erfahrung nahm; welchen Fehler beging er?

Einen Erschleichungsfehler.

„Dazu verführte ihn aber? — Offenbar die Dunkelheit, worin er sich wegen der Natur der Seele befand, verbunden mit der natürlichen Begierde, diese Dunkelheit aufzuhellen. Die nehmliche Ursache hat der abgeschmackten Idee teuflischer Eingebungen und Besitzungen den Ursprung gegeben. Unwissenheit ist die Mutter des Aberglaubens. — Daher halten alle unaufgeklärten Völker, so wie unter den aufgeklärtern der Pöbel, die Träume für prophetisch: weil sie nehmlich die Verbindung, wodurch die Seele von ihren Empfindungsideen bei entfesselter Phantasie dazu übergeht, nicht begreifen können. Eben so schmeicheln sich oft schwachsinnige Gläubige mit einem aufserordentlichen Gnadengefühl, weil sie den geheimen Einflufs des körperlichen

Wohlbehagens auf die Fassung der Seele nicht einsehn; und Weltweise selbst erträumen sich Erfahrungen von freier unbestimmter Willkür, weil die Bewegungsgründe die sie bei ihren Handlungen wirklich leiten, in der Region ihrer dunkeln Ideen vergraben liegen. — Merken Sie Sich also noch zum Schluſs die Regel: daſs wir gegen den Erschleichungsfehler um so mehr auf der Hut seyn müssen, je verborgner die Gründe der Erscheinungen sind, die wir in unsrer Seele gewahr werden.

Fünfte Lection.

„Bisher haben wir noch weiter nichts, als überhaupt die Quelle entdeckt, aus welcher der Begriff der Tugend geschöpft werden muſs. Wie dieser Begriff aus einzelnen tugendhaften Handlungen und Empfindungen in seiner Allgemeinheit gebildet, oder nach dem Ausdruck des Sokrates, wie das Eine gefunden werde, das alle Tugenden zu Tugenden macht, ist noch besonders zu untersuchen. — Lassen Sie uns diese Untersuchung so anstellen, daſs wir zugleich ein Räthsel im Philebus des Platon lösen, wo unser Sokrates sagt: Eins sei Viel, und Viel sei Eins. — Was dünkt Ihnen zu diesem Para-

doxon? Ist es nicht offenbar widersprechend?

Es scheint wohl nur so.

„Und wie wär' es denn zu erklären?

Sokrates will vermuthlich nur sagen, daſs es gleichgültig ist, wie man die Einheit ansetzt. Man kann ein Talent, eine Sestertie, eine Drachme zur Einheit machen, und sich dann in jeder noch viel andere Einheiten denken.

„Sie tragen da in die Worte des Sokrates einen sehr richtigen Sinn, und es macht Ihnen Ehre, so schnell darauf gefallen zu seyn. Allein was sich Sokrates dabei dachte, war etwas anders. — Um es Ihnen durch Beispiele aus unserm Menon begreiflich zu machen; wie viel geb' ich Ihnen Begriffe, wenn ich nichts weiter sage, als: Biene?

Nur Einen.

„Wenn ich aber sage: Mutterbiene, männliche Biene, Werk- oder geschlechtlose Biene; wie viel da?

Mehrere. Ihrer drei.

„Eben so, wenn ich sage: Figur; wie viel hab' ich Ihnen Begriffe gegeben?

Nur Einen.

„Wenn ich aber sage: Dreieck, Viereck, Cirkel, Sechseck, Rhombus; wie viel da?

Ihrer mehrere. Viele.

„Jede der verschiedenen Bienenarten aber, Mutterbiene, männliche Biene, Werkbiene, ist Biene? Jede der verschiedenen Figuren, Dreieck, Cirkel, Viereck u. s. w. ist Figur?

Allerdings.

„Biene aber, haben Sie zugegeben, ist nur Ein Begriff; auch Figur ist nur Ein Begriff?

Freilich.

„Welchen Sinn also werden Sie nun in dem Satz des Sokrates sehen, daſs das Eine Viel ist?

Es ist insoferne Viel, als der Eine Begriff in mehrern andern vorkömmt.

„Und wie werden Sies verstehen, daſs das Viele Eins ist?

So: daſs sich die vielen Begriffe alle auf Einen zurückbringen lassen.

„Sokrates also versteht unter dem Einen einen allgemeinen Begriff, der in allen ihm untergeordneten besondern oder einzelnen enthalten ist; unter dem Vielen aber die untergeordneten Begriffe, die jeder den allgemeinen in sich schlieſsen. — Ziehen Sie Sich nun daraus selbst die Erklärung des allgemeinen Begriffs!

Es ist ein solcher, der in mehrern andern enthalten ist.

„Aber wie das? wie kann er das seyn? — Die Mutterbiene ist doch von der Werkbiene, der Cirkel vom Viereck verschieden? Beide sind doch einander unähnlich?

Freilich; allein diese Verschiedenheit oder Unähnlichkeit kömmt hier in keine Betrachtung.

„Was kömmt also allein in Betrachtung? — Was steht der Unähnlichkeit entgegen?

Die Ähnlichkeit.

„In dem Begriff Biene also ist bloſs das enthalten, was Mutterbiene, männliche Biene, Werkbiene; in dem Begriff Figur bloſs das, was Dreieck, Cirkel, Viereck, u. s. w., bei aller ihrer übrigen Verschiedenheit, Ähnliches haben?

Nicht anders.

„Biene aber ist ein allgemeiner Begriff? Figur ist ein allgemeiner Begriff?

Wie wir ausgemacht haben.

„Was ist also überhaupt ein *allgemeiner Begriff (Notio universalis)?*

Ein solcher, der bloſs das enthält was mehrere andere Begriffe Ähnliches haben.

„Beurtheilen Sie hieraus zugleich, wie allgemeine Begriffe müssen gebildet werden!

So daſs man, bei angestellter Vergleichung mehrerer Begriffe, das Verschiedne vom Ähnlichen unterscheidet, jenes wegläſst und dieses allein behält.

„Also, da die Bildung allgemeiner Begriffe immer durch Absonderung, Abstraction geschieht; wie können Sie die allgemeinen Begriffe auch noch sonst nennen?

Abgesonderte oder *abstracte* Begriffe.

„In der vorigen Lection haben wir beiläufig des Begriffs der Schönheit erwähnt. Ist nicht dieser Begriff in mehrern Dingen wirklich? Ist er nicht in den verschiedenen Bildungen eines Xenophon, Alcibiades, Menon enthalten?

Freilich.

„Zu was für Begriffen also rechnen Sie ihn?

Zu den abgesonderten oder allgemeinen Begriffen.

„Sie sagen, abgesondert: — aber von den Gegenständen welches Sinnes?

Von Gesichtsgegenständen.

„Freilich, wenn Sie das Wort in seinem eigentlichen ursprünglichen Sinne nehmen, so mögte sich Schönheit nur von sichtbaren Dingen sagen lassen. Hat man aber nachher den Begriff nicht erweitert, und auch auf hörbare Gegenstände aus-

gedehnt? Spricht man nicht auch von schönem Gesang, schöner Melodie?

Allerdings.

„Also in seiner gröſsern Allgemeinheit giebt uns diesen Begriff des Schönen? — Nicht bloſs Ein, sondern mehrere Sinne.

„Aber haben Sie nicht auch ferner von einer innern, intellectuellen und moralischen Schönheit, von schönen Handlungen, schönen Gesinnungen, reden hören? — Ist nicht das was man bei der Schönheit Ausdruck nennt, der Verstand, die Güte des Herzens, die aus Blick und Gebehrde hervorleuchten, das Reizendste, Anziehendste bei der Schönheit?

Ohne Zweifel.

„Dieser Verstand aber und diese Güte des Herzens; wie werden Sie erkannt? Durch Beachtung äuſserer Gegenstände, die in die Sinne wirken?

Nein, sondern durch Beachtung der Seele.

„Denn nicht wahr? Blick und Gebehrden sind nur die äuſsern Zeichen, die uns jene innern Eigenschaften der Seele ankündigen, aber nicht diese Eigenschaften selbst?

Ganz offenbar.

„In seiner weitesten Bedeutung also, hat dieser Begriff der Schönheit einen sehr vielfachen, sehr gemischten Ursprung: denn nicht allein wird er durch mehr als Einen äuſsern Sinn, er wird auch noch durch innere Beachtung der Seele erlangt. — Versuchen Sies nun mit dem Begriff der Farbe! Woher haben Sie den?

Nur durch den Sinn des Gesichts.

„Denken Sie nach! Nicht noch durch andere Sinne?

Durch keinen.

„Aber

„Aber auch nicht innerlich durch die Seele?

Noch viel weniger.

„Hingegen den Begriff der Figur? —

Haben wir wiederum nur durch den Sinn des Gesichts.

„Wie? Nicht auch durch den des Gefühls?

Doch. Also durch mehrere Sinne. —

„Aber auch nur durch diese Sinne, durch keine andere, und am allerwenigsten durch die Seele. — Sie erkennen also nun einen merkwürdigen Unterschied unter den Begriffen, in Ansehung des Ursprungs derselben. Einige haben wir bloſs der inneren Empfindung, andere zugleich einem oder mehrern äuſsern Sinnen, wiederum andere einzig und allein diesen äuſsern Sinnen; und von den letztern abermal einige bloſs Einem, andre mehrern

Sinnen zu danken. Die welche wir allein durch die innre Empfindung, oder allein durch Einen äuſsern Sinn erhalten, sind *einfachen Ursprungs;* die übrigen, *mannichfaltigen* oder *gemischten Ursprungs.*

„Es wäre nur eine allzuweitläuftige Abschweifung; sonst könnt' ich Ihnen leicht begreiflich machen, wie ausnehmend wichtig diese Begriffe gemischten Ursprunges sind. Nur so viel will ich erinnern, daſs gröſstentheils auf diese Begriffe der Zauber der dichterischen Harmonie, und die Möglichkeit einer philosophischen Sprache beruht. Jene Harmonie, worunter ich hier die nachahmende verstehe, wäre äuſserst eingeschränkt, wenn es nicht allgemeine Ähnlichkeiten gäbe, in welchen die hörbaren Töne und Rhythmen mit sichtbaren und andern Gegenständen

zusammenträfen; und der beträchtlichste Theil der philosophischen Sprache fiele weg, wenn nicht die sinnlichen Dinge mit den unsinnlichen gewisse abstracte Merkmaale gemein hätten, durch welche jene zu geschickten Metaphern für diese würden. —

„Ich werfe einen zweiten Blick in unsern Philebus, und finde, daſs Sokrates nicht bloſs von Einem und Vielem, sondern auch von Einem und Unendlichem spricht. Und zwar sagt er, daſs es, zwischen diesem Unendlichen und diesem Einen, verschiedene zwischenliegende oder Mittelbegriffe gebe. — Auch hievon ist der Sinn leicht zu fassen. Nehmen Sie den allgemeinen Begriff des Thiers; so haben Sie, nach dem Ausdruck des Sokrates, Eins. Nehmen Sie alle wirkliche Thiere, die in der Welt gewesen sind,

sind, und seyn werden; so haben Sie Vieles. Aber was für ein Vieles? — Nicht wahr? Ein unübersehliches, unzählbares, und wenn Sie Sich so ausdrücken wollen, unendliches?

Ganz recht.

„Nehmen Sie nun aus dieser Unendlichkeit irgend ein einzelnes, z. B. eine wirkliche Biene heraus; etwa die, die beim Anakreon den Amor sticht, oder eine von denen die am Hymettus dem jungen Platon Honig auf die Lippen trugen — Fabeln, die hier für Wirklichkeiten gelten mögen —; müssen Sie da nicht erst eine Menge anderer Begriffe durchlaufen, die immer allgemeiner und allgemeiner werden, ehe Sie zu dem sehr allgemeinen des Thiers kommen?

Freilich.

„Mutterbiene oder männliche Biene

konnten jene nicht seyn; denn die sammeln nicht Honig. Was war also der nächste Begriff, unter den sie gehörten?

Der Begriff einer Werkbiene.

„Die Werkbiene aber ist, so gut wie jede andere, Biene: und also ist hier wieder der nächste Begriff? —

Eben dieser: der Biene.

„Nun gehört aber die Biene unter die Fliegen; die Fliege unter die Insecten: und so haben Sie eine Menge von zwischenliegenden Einheiten; eine Leiter von Mittelbegriffen, durch die Sie Sich von dem Unendlichen zu der höhern Einheit erheben oder von dieser Einheit zu dem Unendlichen herabsteigen können. — Das Nehmliche wird sich, in Ansehung aller andern einzelnen Dinge, finden. Nehmen Sie, aus der unzählbaren Menge von Linien und Körpern in der Natur, die

Spirale auf Jakob Bernoullis Grabmaal heraus, die er zu einem so schönen Sinnbilde der Unsterblichkeit seiner Seele machte, oder die geometrischen Körper, an denen Cicero die Grabstätte des Archimedes erkannte; und Sie finden abermal verschiedene Mittelbegriffe, die Sie erst durchlaufen müssen, ehe Sie zu den höhern Begriffen der Linie und des Körpers gelangen.

„Merken Sie Sich nun folgende in der Logik und überhaupt in den Wissenschaften eingeführte Terminologie. Jedes Ding aus dem Unendlichen heifst ein *einzelnes* Ding *(individuum);* der nächste allgemeine Begriff, unter welchem die Individuen enthalten sind, die *Art (species);* der höhere allgemeine Begriff, der die Arten unter sich fafst, die *Gattung* oder das *Geschlecht (genus).* — Die Bie-

nen am Hymettus waren Individuen; Werkbiene, ist die Art; Biene, das Geschlecht; Fliege, das *höhere Geschlecht (genus superius)*; Insect, das noch höhere Geschlecht. Unendlich aber kann diese Reihe untergeordneter Begriffe nicht seyn: das *höchste Geschlecht (genus summum)*, welches alle andern hohen und niedrigen Geschlechter, Arten und *Unterarten (species inferiores)*, nebst allem möglichen Individuellen, unter sich faſst, ist der Begriff des Dinges *(entis)*.

„In dem Fortgange unsrer Untersuchungen wird es Ihnen immer deutlicher werden, daſs aller Gebrauch der Vernunft, mithin aller Vorzug des Menschen, eben auf seine Gabe zu abstrahiren und auf die hievon abhangende Subordination der Begriffe beruhet. Diese Gabe also ist das edelste Vermögen, die höchste Kraft sei-

ner Natur; diejenige wodurch er der Gottheit so nahe kömmt, als seine Endlichkeit es verstattet. Und wenn nun überhaupt die leichte ungehinderte Übung jeder Kraft mit Vergnügen verbunden; wenn jede Art von Vergnügen, wie sich aus näherer Entwickelung desselben ergiebt, auf Übung der Kräfte gegründet ist: so begreifen Sie leicht, dafs der Vernunftgebrauch, vermittelst der wahrgenommenen Unterordnung der Begriffe, ein empfindliches Vergnügen gewähren, und dafs dagegen alle Hindernisse die sich diesem Gebrauch entgegensetzen oder ihn aufhalten, sehr unangenehm seyn müssen. Je unangenehmer aber die Hindernisse, desto lebhafter das Bestreben, sie aus dem Wege zu räumen. — Nur diese wenigen Ideen gefafst, und Sie werden keine Schwierigkeit finden, auch noch folgende schöne

Stelle zu verstehen, die ich Ihnen zum Schlufs aus unserm Philebus übersetzen will. Sokrates hatte kurz vorher das Räthsel von Einem und Vielem vorgetragen, und fährt nun fort: „Dieses Werk des „Räsonnements, dieses Eine in Vielem „und Viele in Einem, findet sich überall, „und fand sich von jeher in allen unsern „Begriffen; es ist nicht jetzt erst entstan„den, und wird auch nie wieder aufhö„ren: denn der Trieb des Menschen zum „Räsonnement ist, glaub' ich, unwandel„bar und unsterblich. Der Jüngling, der „ihn zuerst befriedigen lernt, geräth vor „Freuden aufser sich selbst; es ist ihm, „wenn er dies Geheimnifs entdeckt, als „ob er einen Schatz von Weisheit be„säfse; vor- und rückwärts versucht ers „damit auf allerlei Art: bald rollt und „drängt er das Viele in Eins zusammen,

„bald entwickelt und theilt er's wieder
„in Vieles. — Sich selbst stürzt er zuerst,
„und sich am meisten, in Schwierigkei-
„ten; dann aber auch Alles was ihm zu
„nahe kömmt, Jung oder Alt: weder Va-
„ter, noch Mutter, noch sonst ein leben-
„diges Geschöpf, mögt' ich sagen, hat
„Friede vor ihm; Barbaren selbst würd'
„er nicht Ruhe lassen, wenn er nur ir-
„gendwo einen Dolmetscher wüſste."

„Ich nehme an, daſs auch Sie zuwei-
len in ähnliche Schwierigkeiten gerathen
werden. Sie kennen in diesem Falle den
Freund, bei dem Sie keines Dolmetschers
bedürfen, und der Ihnen gern helfen wird,
so viel ers vermag.

Sechste Lection.

„Sokrates hat uns die Lehre von der Unterordnung der Begriffe so wichtig gemacht, daſs es Sie nicht befremden kann, wenn ich noch einmal darauf zurückkomme. Auch ist in der That noch Manches, das Sie in Ansehung der einzelnen Dinge, der Arten, und der Gattungen, zu bemerken haben.

„Zuerst von dem einzelnen Dinge. — Sphäre und Cylinder zierten das Grabmaal des Archimedes, weil dieser groſse Geometer das Verhältniſs beider Körper zuerst entdeckt hatte. Sie standen auf einer kleinen Säule, vor dem Agrigentinischen Thore zu Syrakus, mit einer Menge

anderer Grabstätten umringt, und mit Dornen und Disteln umwachsen (*CIC. Tuscul. Quaest. V, 23*). — Sie sehen, wie genau ich Ihnen hier den Ort bestimme, wo sie zu finden waren. Die Zeit, wann Archimedes umkam, wissen Sie ohne Zweifel Selbst?

Er ward von einem Römer, nach Einnahme von Syrakus durch den Marcellus, im zweiten Punischen Kriege, ermordet.

„Also auch die Zeit, wann dies Grabmaal gesetzt ward, ist so ziemlich bestimmt. Wenn ich alles Übrige nicht gleich genau bestimme; so rührt es bloſs daher weil ich keine Nachrichten mehr finde. Aber muſste es nicht nothwendig ein namhafter Künstler seyn, der dies Grabmaal, diese Figuren machte? eine bestimmte Materie, Holz, Stein, Thon, woraus er sie machte?

Unstreitig.

„Mit Einem Worte: mufste nicht Alles an diesen Individuen von Körpern durchaus bestimmt seyn? Oder, wenn Ihnen das deutlicher scheint: mufste nicht jede Frage, die man in Betreff derselben nur immer aufwerfen konnte, genau können beantwortet, bejaht oder verneint werden?

Wohl freilich.

„Und nun überhaupt: mufs nicht das Nehmliche von jedem Individuum, jedem einzeln wirklich vorhandenen Dinge gelten? Mufs nicht Menon, mufs nicht Sokrates, mufs nicht jeder Andre den Sie nur nennen können, von den und den Eltern, den und den Jahren, der und der Gestalt, den und den Gemüthseigenschaften; kurz, durchgängig bestimmt seyn?

Es fällt in die Augen.

„Wie nun aber mit den abgesonderten, allgemeinen Begriffen? Wie mit Art und mit Gattung? — Die Art haben wir in voriger Stunde erklärt? —

Als allgemeinen Begriff, unter welchem die Individuen enthalten sind.

„Und den allgemeinen Begriff? —

Als solchen, der bloſs das Ähnliche mehrerer andern Begriffe enthält.

„Also ist nun die Art? —

Ein Begriff, worin man sich bloſs die Ähnlichkeit mehrerer Individuen vorstellt.

„Mithin wird der Begriff der Art gebildet? —

Indem man, bei der Vergleichung mehrerer Individuen, bloſs auf ihre ähnlichen Bestimmungen achtet, und alle *Verschiedenheit* derselben *(differentiam individualem s. numericam)* wegläſst.

„Zum Beispiel: der Begriff einer Sphäre? eines Cylinders?

Indem man weder auf Ort, noch auf Werkmeister, noch auf Gröſse, noch auf Materie, noch auf sonst eine Verschiedenheit sieht.

„Wie haben wir ferner den Gattungsbegriff erklärt?

Als solchen, der mehrere Arten unter sich faſst.

„Das will sagen?

Als allgemeinen Begriff, worin man sich bloſs das Ähnliche mehrerer Arten vorstellt.

„Er wird also gebildet?

Indem man wieder alle *Verschiedenheit der Arten* (*differentiam specificam*) absondert.

„Zum Beispiel: der Begriff des regelmäſsigen geometrischen Körpers?

Indem man alles vergiſst, was Sphäre, Cylinder, Prisma, u. s. w. Verschiedenes haben.

„Und so ferner der Begriff der höhern Gattung?

Indem man wieder alle *Verschiedenheit der untern Gattungen (differentiam genericam)* wegläſst.

„Die Begriffe der Arten und Gattungen sind also, in manchen Absichten, nothwendig unbestimmt. Denn in den erstern fehlen alle individuellen, in den letztern noch überdies alle speciellen Verschiedenheiten. Durchgängig bestimmt zu seyn, ist demnach ein unterscheidendes Kennzeichen des Individuums. — Zugleich liegt noch im Obigen, daſs die Begriffe um so mehr an Inhalt verlieren, je mehr sie an Ausbreitung gewinnen, und umgekehrt, um so mehr an Inhalt gewinnen,

je

je mehr sie an Ausbreitung verlieren. Daher halten sich die Dichter, die freilich kaum andre als abstracte Begriffe in der Sprache vorfinden, dem Individuellen so nah als möglich, und weichen den zu abstracten Ideen so sorgfältig aus. Lebhaftigkeit der Vorstellungen ist das Wesen ihrer Kunst, und Lebhaftigkeit erfordert Fülle des Inhalts.

„Aus den gegebenen Erklärungen von allgemeinen und besondern Begriffen fließen noch andre Wahrheiten, die aber sehr leicht erkannt werden. — Allgemeine Begriffe, haben Sie gesehen, sind nichts als Ähnlichkeiten mehrerer besondern Begriffe; *ähnlich* aber nennt man Dinge, insofern sie einerlei Bestimmungen haben. Kann also in den allgemeinen Begriffen irgend etwas seyn, das nicht auch in den

besondern wäre? Widerstritte das nicht den festgesetzten Erklärungen?

Ganz sichtbar.

„Muſs also nicht der ganze Begriff der obern Gattung in der untern, dieser ganz in dem einzelnen Dinge liegen?

Natürlich.

„Aber gilt das auch umgekehrt? Liegt auch der Begriff des Individuums ganz in der Art? der Begriff der Art ganz in der Gattung? überhaupt der besondere Begriff ganz in dem allgemeinen?

Nein. Denn in dem allgemeinen fehlen manche Bestimmungen des besondern, durch deren Weglassung er eben gebildet worden.

„Sie sehen also, daſs sich vom Besondern nicht aufs Allgemeine, aber dagegen vom Allgemeinen aufs Besondere schlieſsen läſst. Man kann nicht sagen:

weil jedes Quadrat rechte Winkel hat, so hat auch jede vierseitige Figur rechte Winkel; aber das kann man sagen: weil jede vierseitige Figur vier Winkel hat, so hat auch das Quadrat vier Winkel.

„Doch so ganz mögte dieser Schluſs vom Allgemeinen aufs Besondere doch nicht gelten. — Eine vierseitige Figur, allgemein genommen, kann ungleiche Seiten haben. Nicht wahr?

Allerdings. Das Rhomboides hat sie.

„Aber kann sie auch das Quadrat haben?

Nein. Es widerspräche seiner Erklärung.

„Hier also wäre der Schluſs vom Allgemeinen aufs Besondere falsch. Warum aber nur hier, und nicht oben? — In jenem Schlusse hieſs es bestimmt: *hat;* in diesem heiſst es unbestimmt: *kann ha-*

ben. Dort war von einer wirklich schon festgesetzten, hier von einer nur möglichen Bestimmung die Rede. Der Schluſs also vom Allgemeinen aufs Besondre ist unrichtig? —

Wenn von bloſs möglichen Bestimmungen des Allgemeinen die Rede ist.

„Aber vielleicht machen wir diese Regel zu voreilig? — Ich denke, wohl nicht. Denn der Grund davon läſst sich selbst in den Begriffen angeben. Der besondere Begriff enthält mehr, als der allgemeine. Unter den Bestimmungen aber die er mehr enthält, kann sich, wie hier beim Quadrat, gerade diejenige finden, die jene beim allgemeinen Begriffe denkbare aufhebt. — So aber, wie mit der bloſsen Möglichkeit einer Bestimmung, so auch mit einer gewissen Unmöglichkeit. Kann der allgemeine Begriff, insofern er allgemein ist, existiren?

Nein.

„Warum nicht?

Weil ihm die durchgängige Bestimmung fehlt, und weil das Existirende diese nothwendig haben muſs.

„Sonach ist, auſser der Vorstellung, jeder allgemeine Begriff ein Unding. Ist darum auch das Einzelne Unding? Kann darum auch das Individuum nicht vorhanden seyn, weil es die Art, die Gattung nicht seyn kann? Würde das folgen?

Durchaus nicht.

„Da hätten wir also zwei Fälle, wo der Schluſs offenbar falsch ist. Vergleichen Sie diese Fälle! — Fand sichs nicht in dem erstern, daſs die Möglichkeit einer solchen und solchen Bestimmung dem allgemeinen Begriff nur zukam, insofern er allgemeiner Begriff war? Findet sichs nicht in dem zweiten, daſs die Unmög-

lichkeit der Existenz ihm auch nur zukömmt, insofern er allgemeiner Begriff ist?

Ganz deutlich.

„Machen Sie Sich also folgende Regel: Alles was von dem allgemeinen Begriff nur insoferne gilt, als er allgemeiner oder allgemeinerer Begriff ist; das gilt darum nicht auch von dem untergeordneten besondern Begriffe.

„Nunmehr zur Anwendung unsrer Theorie auf den Begriff der Tugend! — Tugend, wissen Sie, hatten Sokrates, Themistokles, Perikles, und so viele Andere. Wenn sie gleich bei jedem, nach der verschiedenen Mischung ihrer Charaktere, eine andere Farbe annahm; so war sie doch immer in allen diesen Männern Tugend. Nicht wahr?

Allerdings.

„Also schon in dieser Hinsicht ist Tugend ein allgemeiner Begriff?

Wie aus dem vorigen folgt.

„Mäſsigkeit, Tapferkeit, Patriotismus, sind alles Tugenden?

Freilich.

„Und wenn Sokrates mäſsig war, so war es auch Phocion; wenn Themistokles tapfer war, so war es auch Miltiades; wenn Perikles Patriot war, so war es auch Demosthenes.

Nach dem Bericht der Geschichtschreiber.

„Also Mäſsigkeit, Tapferkeit, Patriotismus finden sich gleichfalls bei Mehrern? sind gleichfalls allgemeine Begriffe?

Nicht anders.

„Sind es eben so allgemeine, als Tugend, oder weniger allgemein?

Weniger allgemein.

„So, daſs es nicht eben so viel Mäſsige, Tapfre, Patriotischgesinnte giebt, als überhaupt Tugendhafte?

Das folgt ganz deutlich.

„Denn nicht wahr? Es giebt ja auch weniger Dreiecke, Vierecke, Cirkel, als überhaupt Figuren?

Ohne Zweifel.

„Dreieck, Viereck, Cirkel; wie verhalten sie sich gegen den Begriff: Figur? Doch wie Arten gegen die Gattung?

Ganz recht.

„Und jene besondern Tugenden: Mäſsigkeit, Tapferkeit, Patriotismus; wie verhalten sich die gegen den Begriff: Tugend?

Ebenfalls, wie Arten gegen die Gattung.

„Das dacht' ich! — Sie konnten mir freilich nicht anders antworten, da nicht bloſs der gemeine Sprachgebrauch, da auch Sokrates selbst Sie verführt. Er hat durch die Beispiele die er dem Menon

giebt, den Begriff der Tugend gleichsam in ein fremdes Medium gestellt, worin er, eben wie das Ruder in der Fluth, gebrochen erscheint, da er doch ganz ist.

„Sagen Sie mir: Können Sie Sich eine Biene denken, die zugleich Mutterbiene, männliche Biene, Werkbiene; eine Figur, die zugleich Cirkel, Dreieck, Viereck wäre?

Unmöglich.

„Eben dies allgemeiner: können Sie Sich einen Begriff denken, in dem sich alle die verschiedenen, einander aufhebenden, widersprechenden Bestimmungen der mancherlei Arten vereinigten?

Durchaus nicht.

„Wenn sich also mehrere Begriffe in einem dritten vereinigen, und vereinigen müssen, wenn anders dieser Begriff nicht zerstört werden soll: kann alsdann dieser

Begriff Gattung seyn, sodaſs die in ihm enthaltenen andern Begriffe die Arten wären?

Offenbar nein.

„Ein Beispiel wirds vielleicht noch einleuchtender machen. — Feuer, wissen Sie, wenn es auf dunkle Körper fällt, so erleuchtet es; wenn es brennbare faſst, so zerstört es; wenn sich ihm kalte nähern, so erwärmt es. Nicht?

Wie bekannt.

„Gesetzt nun, ich wollte sagen: Erleuchten, Erwärmen, Zerstören, wären drei Arten von Feuer; würd' ich da richtig reden?

Sehr unrichtig.

„Und doch würd' ich eben so reden, wie Sie. Nannten Sie nicht Tapferkeit, Mäſsigkeit, Patriotismus, drei Arten von Tugend?

Das wohl; aber — —

„Der Fall, sagen die Moralisten, ist gleich. — Unser Sokrates, wie Sie aus seiner Geschichte wissen, war ein Tugendhafter, in jedem Verstande des Worts. Er war tapfer, weise, gütig, wahrhaft, gerecht; Alles, was ein Biedermann seyn soll. Aber alle diese einzelnen Tugenden waren, nach der Behauptung der Weltweisen, nur Eine Tugend. Es war das nehmliche Feuer, die nehmliche ungetheilte Flamme in seiner Seele, die im Treffen zerstörte, in philosophischen Gesprächen erleuchtete, im ganzen Lebenswandel erwärmte. Tapferkeit, Wahrheitsliebe — was sonst für Namen man der innern Seelengüte des Mannes nur geben mag — waren nur verschiedene Äufserungen, verschiedene Anwendungen der nehmlichen Vollkommenheit seines Willens. Und so, wie Feuer nicht mehr Feuer bleibt,

wenn man ihm eine der obigen Kräfte abspricht; so, behaupten die Moralisten, bleibt Tugend nicht mehr Tugend, wenn man eine der einzelnen sogenannten Tugenden wegnimmt.

„Die Gründe dieser Behauptung — kann ich Ihnen füritzt noch nicht anführen. Aber eine Autorität will ich anführen, die mehr andere Autoritäten in sich enthält. — Cicero hatte von Klugheit und Gerechtigkeit, als zwei verschiednen Tugenden gesprochen, und setzt hinzu: *Sed ne quis sit admiratus, cur, cum inter omnes philosophos constet, a meque ipso saepe disputatum sit, qui unam haberet, omnes habere virtutes, nunc ita sejungam, quasi possit quisquam, qui non idem prudens sit, justus esse: alia est illa, cum veritas ipsa limatur, in disputatione subtilitas, alia,*

cum ad orationem communem omnis accommodatur, oratio. Quamobrem, ut vulgus, ita nos hoc loco loquimur, ut alios fortes, alios bonos viros, alios prudentes dicamus. (de Off. II, 10.)

„Sie sehen: wenn hier Cicero Recht hat, so hat uns Sokrates mit seinen Beispielen nicht so ganz auf den richtigen Weg geleitet. Auch offenbart sich das ziemlich deutlich in dem Fortgange seines Gesprächs. — Die sogenannten besondern Tugenden: Tapferkeit, Gerechtigkeit, Mäſsigkeit, Groſsmuth, sind nicht *unter* dem Begriff der Tugend, wie Arten unter der Gattung; sie sind *in* ihm, wie Theile im Ganzen enthalten. Oder noch richtiger vielleicht: sie sind nichts als verschiedene Seiten, Erscheinungen, Ansichten, verschiedene Äuſserungen, Anwendungen, Modificationen eines und desselbigen Willens.

„Künftig werden wir über alles dieses besser urtheilen, wenn wir ausdrücklich suchen werden, den Begriff der Tugend deutlich zu machen und zu erklären. Vorher fragt sichs nur noch, was das sagen wolle: Erklären? — Eben dies ist jetzt die nächste logische Untersuchung, die sich uns anbeut.

Siebente Lection.

„Ehe wir weiter gehn, wollen wir doch einen Augenblick inne halten, um das Bisherige in Ordnung zu bringen und zu vollenden. Wir haben uns den Punct, zu dem wir wieder zurück müssen, viel zu gut gemerkt, als daſs wir uns sollten verirren können.

„Es giebt, wie wir gesehen, zweierlei Arten von wirklichen Dingen in der Natur, sinnliche und unsinnliche. Zugleich giebts zweierlei Wege, zu Begriffen zu gelangen. Die sind? —

Die Beachtung der äuſsern Veränderungen in den Sinnen, und der innern in der Seele.

„Sich eines gegenwärtigen wirklichen Gegenstandes bewufst werden, nennt man *Empfindungen;* den Begriff oder das Bewufstseyn von so einem Gegenstande selbst, eine *Empfindung.* Wie vielerlei giebt es also Empfindungen?

Zweierlei. *Äufsre* und *innre.*

„Wäre das richtig? — Wenn wir sehen, hören, schmecken: sieht da das Auge? hört das Ohr? schmeckt der Gaumen? Sinds diese äufsern sinnlichen Werkzeuge, oder ists die Seele, die sich bewufst wird?

Die Seele.

„Mithin ist ja eine jede Empfindung innre Empfindung. Denn Empfindung ist Begriff; Begriff ist Bewufstseyn; Bewufstseyn ist in der Seele. Nicht?

Allerdings.

„Wo bleibt denn also der Unterschied, den

den Sie so eben festsetzten? Das empfindende Wesen ist ja immer das Nehmliche.

Aber doch nicht die empfundene Sache.

„Wahr! Dann sollt's aber nicht: äuſsre und innre Empfindung; es sollte: Empfindung des Äuſsern, Empfindung des Innern, heiſsen. Doch wenn Sie Sichs nur einprägen, daſs nicht das empfindende Wesen, sondern bloſs die empfundene Sache; nicht das *Subject*, sondern das *Object*, den Unterschied macht: so mögen Sie dann immer jene Ausdrücke beibehalten. — Bei der innern Empfindung ist das vorstellende Subject?

Die Seele.

„Das vorgestellte Object?

Eine Veränderung der Seele.

„Also bei der innern Empfindung fällt Subject und Object zusammen; die Seele betrachtet sich selbst. Hingegen bei der

äuſsern Empfindung durch die Sinne; was ist da das Object?

Etwas Körperliches, Materielles.

„Also hier fallen Subject und Object auſser einander; sie sind verschieden. — Nehmen Sie nun die Liebe des Sokrates zum Schönen. Das Schöne selbst, das er liebte, abgesondert von dem sich mit einmischenden intellectuellen und moralischen Schönen; war es in oder auſser der Seele?

Das Letzte. Auſser der Seele.

„Subject und Object also waren verschieden, und insoferne Sokrates seine Aufmerksamkeit auf das Object richtete, war die Empfindung? —

Eine äuſsere Empfindung.

„Das Wohlgefallen aber am Schönen; die Liebe dagegen? —

War in der Seele des Sokrates selbst.

„Und mithin? —

War es innre Empfindung.

„Beides aber, die Vorstellung des schönen Gegenstandes und das Wohlgefallen daran, das Objective und das Subjective, waren in der Seele nur Eins? waren innigst versschmolzen?

Freilich.

„Worauf kam es also an, ob diese Empfindung des Sokrates eine äuſsre bleiben, oder in eine innre sollte verwandelt werden? Bloſs auf Lenkung der Aufmerksamkeit. Sah er aufs Objective, so bliebs äuſsre; sah er aufs Subjective, und machte dieses selbst zum Objectiven, so wards innre Empfindung. — Das Nehmliche trift bei jeder andern sinnlichen Vorstellung ein. Sieht man auf die Sache deren man sich bewuſst ist, so hat man eine äuſsre Empfindung; sieht man auf das Bewuſst-

seyn selbst, mit den daran hangenden Seelenmodificationen, so hat man eine innre. — Schon in dieser Rücksicht ist es unwahr, daſs wir von unsrer Seele weniger, als von den Körpern, wüſsten. An jedem Begriff von einem äuſsern körperlichen Dinge hängt ein Begriff von der Seele, der nur von uns darf aufgefaſst und beachtet werden: und wohl untersucht — — Doch die vollständige Ausführung dieses Gedankens wäre zu weitläuftig, und dieses Orts nicht.

„Daraus, daſs die Seele sich wirklich Begriffe vom Gegenwärtigen bildet, wirklich empfindet, folgt unmittelbar, daſs sie eine Fähigkeit, eine Kraft dazu hat, ein *Empfindungsvermögen.* Auch dieses ist also zwiefach: ein *äuſsres,* und *innres.* Mit jenem wird die Seele die *sinnlichen, körperlichen, materiellen* Dinge gewahr,

wie Sie Sich ausdrücken wollen; mit diesem? —

Die *unsinnlichen, unkörperlichen, immateriellen.*

„Aufser den Empfindungsideen bildet die Seele, wie wir gesehen, auch noch abstracte Begriffe. Sie hat also, aufser ihrem Empfindungsvermögen? —

Auch noch ein *Abstractionsvermögen.*

„Raum, Solidität, Schwere, Schnellkraft: von was für Gegenständen sind diese Begriffe abgesondert? Von sinnlichen, oder von unsinnlichen?

Von sinnlichen.

„Sie gehören also selbst zu der Classe der sinnlichen Begriffe, wenn sie gleich, insofern sie Abstractionen sind, nicht sinnlich empfunden werden. — Hingegen die Begriffe: Gedanke, Urtheil, Liebe, Verehrung; von was für Gegenständen sind diese abgesondert?

Von unsinnlichen, immateriellen.

„Sie sind also selbst unsinnlich und immateriell. — Eben so auch die Begriffe: Gott, Geist, Thierseele; denn auch zu diesen Begriffen sind alle darin verbundenen Merkmaale aus dem innern Bewufstseyn unser selbst gezogen. — Der Begriff: Schönheit, war abgesondert?

Beides von sinnlichen und von unsinnlichen Dingen.

„Er ist also auch selbst, wie mehrere andere Begriffe: Geschwindigkeit, Ordnung u. s. f., beides sinnlich und unsinnlich. — Die höchsten Gattungen nun, in allen Arten von Begriffen, werden abstrahirt; wovon?

Von untern Gattungen.

„Diese? —

Von obern Arten.

„Wieder diese? —

Von untern Arten.

„Endlich die untersten Arten; wovon? —

Von einzelnen, wirklichen Dingen.

„Davon erhalten wir die Begriffe? —

Durch die Empfindung.

„Mithin geschieht im Grunde alle Abstraction; von was für Ideen? —

Von Empfindungsideen.

„Oder mit einem andern Worte: von der *Erfahrung*. — Wo also diese, innre und äuſsre, bei dem Menschen aufhört, da ist seine Erkenntniſsgränze, innerhalb welcher er allein mit seinem Verstande wirken kann. Wo sie bei dem ganzen menschlichen Geschlechte aufhört und aufhören muſs; da ist die allgemeine menschliche Erkenntniſsgränze. — Vielleicht, daſs es noch Seiten der Natur giebt, die ein sechster, siebenter Sinn an ihr entdecken

könnte; aber für uns sind diese Seiten, mit allen daraus entspringenden allgemeinen Kenntnissen, so ganz verloren, wie die sichtbare Welt für den Blindgebornen.

„Ist denn aber mit diesen beiden Arten von Begriffen, mit Empfindungen und Abstractionen, Alles erschöpft? Wären alle Begriffe, die nicht Empfindungen sind, Abstractionen; alle, die nicht Abstractionen sind, Empfindungen? — Denken Sie nach, ob Ihnen vielleicht Begriffe von einer dritten Art beifallen!

Keine.

„Nicht? — Und doch haben wir ihrer selbst im Menon gehabt. Erinnern Sie Sich noch der Dädalischen Bildsäulen, die Sokrates zu einer so angenehmen Allegorie für Meinung und Wissenschaft machte?

Vollkommen.

„Ich sagte Ihnen: Dädalus sei nicht Erfinder, sondern nur Verbesserer der Sculptur gewesen. Worin bestand die Hauptunvollkommenheit der vor ihm verfertigten Bildsäulen?

Darin, daſs die Arme dicht an den Leib, und die Füſse fest zusammengeschlossen waren.

„Dädalus nun? —

Machte die Arme frei, und trennte nicht nur die Füſse, sondern lieſs auch den einen vortreten.

„Daher man denn von seinen Bildsäulen sagte: sie gingen. Nehmlich in dem Sinne, wie man auch von Vorstellungen in Gemälden sagt: die Ringer kämpfen, die Pferde laufen, die Schiffe werden umhergeworfen. — Paläphatus, der diese Anmerkung macht, erklärt aus der Miſsdeutung dieser Redensart den Ursprung des

ganzen Mährchens. — Aber, werden Sie einwenden, Sokrates spricht doch so ernstlich von der Sache? Er macht doch einen so bestimmten Unterschied zwischen fixirten und davonlaufenden Bildsäulen? — Das thut er freilich; allein Sie kennen schon seine naive launige Art. Insgemein läſst er von seinem Verstande nur so viel blicken, als zu seiner Absicht nothwendig ist; in allem übrigen scheint er gern unwissend und einfältig. Vollends, wenn ihm diese Einfalt einen so guten Dienst thut, wie hier; wenn sie ihm ein so bequemes Vehikel für eine philosophische Idee giebt: da ist sie erst ganz in seinem Charakter. Sonst wuſst' er sicher die Wahrheit von diesen Bildsäulen eben so gut, als sie nach ihm ein Themistius, oder Diodor, oder Tzetzes wuſste. — —

„Doch, zur Sache zu kommen: glau-

ben Sie, dafs der erste Künstler, der schon vor dem Dädalus arbeitete, an sein Werk gehen konnte, ohne erst eine Vorstellung davon zu haben?

Unmöglich.

„Diese Vorstellung aber; konnt' er sie aus der Empfindung schöpfen?

Nein. Auch schon darum nicht, weil noch keine Bildsäulen vorhanden waren.

„Konnt' er sie abstrahiren?

Auch nicht. Aus der nehmlichen Ursache.

„Gleichwohl hatt' er sie, diese Vorstellung. Und da er sie hatte, so mufs es in der That noch eine dritte Art von Begriffen, ein drittes von den vorigen verschiedenes Seelenvermögen geben. Wie wollen wir nun diese Begriffe, dieses Vermögen nennen? — Jener erste Künstler erfand, ersann, erdichtete. Nicht?

Allerdings.

„Den Namen also hätten wir schon. Wir können diese Begriffe *erdichtete, ersonnene;* das Vermögen der Seele, sie zu bilden, *Erdichtungsvermögen* nennen.

„Allein Sie wissen schon meine gewöhnliche Frage: wie wird ein Begriff von der und der Art gebildet? — Ich frage auch jetzt wieder: Wie geschieht die Erdichtung? Schafft sich die Seele dergleichen Ideen aus Nichts? Macht sie das Nichts zu Etwas? Dünkt Ihnen das möglich?

Die Materialien, scheints, muſs sie schon haben.

„So daſs ihre ganze Arbeit nur im Mischen und Verknüpfen derselben bestünde? —

Das würde dann freilich folgen.

„Aber welches wären denn diese Materialien? Woher nähme sie denn die See-

le? — Wir müssen doch sehen, ob wir dem unbekannten ersten Künstler seine Idee vielleicht nacherfinden, und dadurch das Geheimnifs ans Licht bringen können. — Sein Werk war, wie alle Werke bildender Künste, Nachahmung. Das was er nachahmte, war?

Die sichtbare Gestalt des Menschen.

„Und das, worin er sie nachahmte? —

Irgend eine feste Materie. Stein.

„Die nun wohl nicht. Denn auch noch die meisten Bildsäulen des Dädalus waren von Holz. — Der Künstler hatte die Erfahrung gemacht, dafs sich durch Gebrauch schicklicher Werkzeuge dem Holz allerlei beliebige Formen geben liefsen. Wie, fiel ihm ein, wenn ichs versuchte, auch die menschliche Gestalt darin nachzubilden? — Die Erfindung also geschah durch willkürliche Verbindung zweier, in

Empfindung und Abstraction, bis auf ihn getrennter Begriffe. — Aber diese Begriffe waren: von welcher Art? Menschliche Gestalt; ist es ein empfundener Begriff?

Ein abgesonderter.

„Holz; sei's nun der oder der Block?—

Ist gleichfalls ein abgesonderter.

„Auch versteht sichs, daſs Absonderung vor Verbindung vorher gehen muſste. Fleisch ist nicht Holz, und Holz ist nicht Fleisch. Von jenem ward die Form, von diesem die Materie abgesondert. — Sonach geschah diese Erdichtung durch willkürliches Zusammensetzen mehrerer abgesonderter Begriffe. Aber, fragt sichs, geschehen denn alle Erdichtungen so? — Dädalus, dieser Verbesserer und mithin zweiter Erfinder der Kunst, fand die Arme dicht an den Rumpf gepreſst, die gerade aus gestellten Füſse eng an einander ge-

schlossen; kurz er fand die Bildsäule, die noch ganz Ein Stück war, in Ruhe; — was that er?

Er gab seinen Bildsäulen Bewegung.

„Wie? das verstehn wir nun schon. Er bildete sie, wie ein Alter sehr wohl sagt: εν απαγγελιᾳ τȣ βαδιζειν. — Weil er nehmlich sah, daſs sich gröſsre Blöcke wählen, daſs die nicht zureichenden sich ergänzen, daſs sich nicht allein rund umher, wie es die Furchtsamkeit der ersten Versuche nur noch gewagt hatte, sondern auch zwischen den Theilen die Spähne wegnehmen lieſsen; so vertauschte er in dem schon gegebenen allgemeinen Begriff der Bildsäule eins der abgesonderten Merkmaale: Ruhe, mit seinem entgegengesetzten: Bewegung. Also auch diese Erfindung geschah durch Verknüpfung mehrerer abgesonderter Begriffe. — Andere

Künstler gingen von der Idee aus, dafs nicht die Materie, dafs die Nachahmung der Gestalt nach allen ihren Umrissen das Wesentliche einer Bildsäule ist; dazu, fanden sie, ward nicht nothwendig Holz, es ward nur eine feste consistente Materie erfordert, deren Härte der Bearbeitung nicht widersteht: diesen allgemeinen Begriff nun bestimmten sie anders, setzten an die Stelle des Holzes Elfenbein, Marmor . . ., und wurden gleichfalls Erfinder.

„Noch Andre — wie früh oder wie spät? thut hier nichts — durchliefen folgende Reihe von Ideen: Metall ist schmelzbar; geschmolzen ist es flüssiger Körper, und nimmt die ganze innre Form desjenigen andern Körpers an, worein man es schüttet; dieser andere Körper ist, im Zustande der Feuchtigkeit, bildsam: man kann ihn convex, kann ihn concav bilden,

wie

wie mans für gut findet: wir wollen von innen hinein das Concave der Menschengestalt convex, das Convexe concav machen, wollen den Körper trocknen, und dann geschmolzenes Gold, Silber, was sonst für Metall wir haben werden, hineinrinnen lassen. Gedacht, gethan; und nun waren gegoſsne Bildsäulen da. — — Wie der bekannte Erfinder der Luftpumpe, Otto von Gerike, auf seine Idee gerathen sei; das mögen Sie Sich, nach den gegebenen Mustern, Selbst auseinander setzen. Ich gebe Ihnen zu dieser Untersuchung die Begriffe: Wasserpumpe, Wasser, Fluidum, Luft.

„Nehmen Sie, statt ersonnener materieller Begriffe, nun auch immaterielle. Nehmen Sie die philosophische Idee von Gott, oder die dichterische von einem Engel. — Wer ist Gott?

Das allervollkommenste Wesen.

„Güte, Weisheit, Gerechtigkeit, u. s. f. sind seine Eigenschaften. Woher haben wir diese Begriffe?

Aus unserm innern Bewuſstseyn.

„In uns aber sind diese Eigenschaften mangelhaft, unvollkommen, begränzt?

Allerdings.

„Wie bilden wir nun also die Idee von Gott? — Sie sehen: durch Weglassen und Zusetzen. Wir denken die Kräfte und Eigenschaften unsrer eignen Seele, abgesondert von aller ihrer Unvollkommenheit, und verbinden damit die Idee einer unendlichen Vollkommenheit. — Den Begriff eines Engels bildet der Dichter, indem er aus seiner eigenen Seele das Ideal eines höhern Geistes abzieht, vollkommner an Erkenntniſs und an Begehrungskräften, ihm statt des gröbern ir-

dischen Körpers einen feinern Lichtkörper giebt, ihn von der schönsten blühendsten Jugend denkt, u. s. f.

„Sie erkennen, dafs es in allen hier gegebenen Beispielen ersonnener Begriffe, man mag nun abgesonderte Beschaffenheiten, abgesonderte Theile zu einem neuen Ganzen verbinden, oder in schon vorhandenen Ganzen ein Merkmaal ändern, oder zu allgemeiner gemachten Begriffen andere Bestimmungen hinzuthun, immer das Nehmliche ist. Insgesammt haben sie ihren Ursprung?

Aus abgesonderten, allgemeinen Begriffen.

„Die abgesonderten aber werden gebildet? —

Aus Empfindungsbegriffen.

„Also am Ende die ersonnenen? —

Ebenfalls aus Empfindungsbegriffen.

„So sind denn also diese, die Empfindungsbegriffe, die Grundlage von allen andern; denn mehrere Arten, als abstracte und erdichtete, lassen sich aufser ihnen nicht denken. Wir können unsre Erfahrungsideen, äufsre und innre, auf mannichfaltige Weise umwandeln, können trennen, verbinden, wieder trennen und wieder verbinden: aber wir können nichts Neues erschaffen, können keinen Urstoff zu Ideen hervorbringen, müssen allen unsern Stoff aus der Hand der Natur nehmen. Und insoferne ist der alte bekannte Lehrsatz wahr: *Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu.*

„Was zu der Überzeugung gehöre, dafs unsre ersonnenen Begriffe nicht schimärisch, sondern reel sind; das hab' ich selbst im Vortrag meiner Beispiele gezeigt. Unsre Phantasie kann widersprechende

Wesen dichten, kann unverträgliche, unvereinbare Eigenschaften gatten. Eher also muſs man einen ersonnenen Begriff nicht für richtig halten, als bis man aus der Natur der zu verbindenden Begriffe, wie sie durch Vernunft oder Erfahrung erkannt wird, von der Vereinbarkeit derselben gewiſs ist. Die Möglichkeit der Idee von Gott schlieſst die Philosophie aus der Vernunft; die Möglichkeit der ersten Idee einer Bildsäule und ihren nachmaligen Veränderungen lieſs ich die Erfinder aus dem schlieſsen, was sie von der Beschaffenheit der Materien aus Erfahrung wuſsten, und aus diesen Erfahrungen mit Sicherheit abnehmen konnten. — Daraus daſs wir keinen Widerspruch gewahr werden, müssen wir nicht sogleich die Möglichkeit folgern. Denn bei der Einschränkung unsrer Erkenntniſs liegt die Schuld nur zu oft an unsrer Unwissenheit.

„Der Dichter kömmt bei seinen Erfindungen leichter, als der Weltweise und der mechanische Künstler davon. Wenn diese die langsame bedächtige Vernunft fragen, oder auch neue Entdeckungen abwarten müssen, die oft gar nicht, oft erst sehr spät erfolgen; so darf jener nur die vorschnelle Phantasie fragen, die immer gleich mit Antworten da ist. — Die Dichter hatten ihr Fahrzeug womit sie die Luft beschifften, schon längst, ehe noch die Mechaniker wuſsten wie sie es möglich machten.

„Ich brauche Ihnen wohl kaum erst zu sagen, wie Sie Sich nun die bisherigen Materien zu sammeln und zu verbinden haben. Wir haben, wenn wir auf die Entstehungsart sehen, dreierlei Begriffe: *Empfindungsbegriffe, äuſsre* und *innre; abstracte* Begriffe, von *äuſsern,*

von *innern* Gegenständen, von *beiden* zugleich; *ersonnene* Begriffe, wiederum von *beiderlei* Arten, materielle und immaterielle. Von allen diesen Begriffen haben wir die *Erklärungen* festgesetzt, die Art ihrer *Entstehung* angegeben, die Erfordernisse zu ihrer *Wahrheit* gefunden.

Wenn Ew. Excellenz in den hier gelieferten Versuchen manchen Begriff nicht genau genug bestimmt, manchen Satz nicht ganz richtig gefaſst finden sollten, so wird das auf die Billigung oder Miſsbilligung der Methode selbst keinen Einfluſs haben. — Ich sah nach meiner Absicht mehr auf den Rahmen, als auf das Gemälde; aber ich bin gewiſs, daſs sich in eben den Rahmen worin ich ein nur mittelmäſsiges Gemälde spannte, ein vortreffliches spannen läſst.

In der Ausarbeitung dieser Versuche weiter fortzufahren, scheint mir unnöthig. Das wozu ich nun fortgehen würde, die Lehre von der Klarheit der Begriffe und ihren verschiedenen Stufen, von Erklärungen und Eintheilungen, ist so deutlich in dem Gespräch enthalten, daſs gar nicht

die Frage seyn kann, ob es sich auf diese Art vortragen lasse? — Auch die Folge der Materien scheint mir sehr deutlich. Dafs Menon keine eigentliche Erklärung der Tugend verlangt und Sokrates sich also mit einzelnen Sätzen begnügt: das führt, wie von selbst, zu der Lehre von den *Sätzen;* so wie die Folgerungen die er aus diesen Sätzen zieht, zu der von den *Schlüssen.* Den sogenannten *praktischen* Theil der Logik, wenn man nicht das Wesentlichste davon schon dem theoretischen einweben will, giebt die philosophischkritische Durchsicht der ganzen Verfahrungsart des Sokrates, verbunden mit den eigenen Bemühungen des Lehrers, zur Entscheidung der Frage zu kommen. — Ich habe Manches, oder vielmehr das Meiste, in obigen Probelectionen nur *bei Gelegenheit* des Menon entwickelt;

fast alles Andre läſst sich *aus* dem Menon entwickeln. Ich glaube also schon völlig meinen Endzweck erreicht, und Ew Excellenz überzeugt zu haben, daſs die vorgeschlagene Methode für die Vernunftlehre nicht leerer Traum, sondern reelle Idee sei.

Alles was ich noch hinzuzuthun habe, sind einige Nacherinnerungen über den Gebrauch und die Vortheile dieser Methode.

So, wie ich einen logischen Begriff entwickelt, eine Eintheilung festgesetzt, eine Regel, einen Lehrsatz gefunden hätte, würd' ich ihn von meinen Zuhörern niederschreiben lassen. Nach Endigung jeder Hauptlehre würd' ich dann, wie in der siebenten Lection, einigen der Besten Anleitung geben, alles Niedergeschriebene in Ordnung zu bringen, und es durch

einen kurzen Discurs, der das Wesentlichste des ganzen Vortrags enthielte, zu verbinden. Ich würde ihre Aufsätze durchgehn, jeden begangenen Fehler bemerken, sie durch neues Fragen dahin bringen dafs sie ihn auf der Stelle berichtigen müfsten; und was dann am Ende herauskäme, würd' ich allen Übrigen mittheilen. So hätten sie am Schlufs der Lectionen ihre vollständige, von ihnen selbst entwickelte, in Ordnung gebrachte, also gewifs weit besser begriffene, und für sie weit interessantere, brauchbarere Anleitung zur Logik.

Ferner würd' ichs mir durchaus zum Gesetz machen, nur bei den Elementarkenntnissen stehen zu bleiben, und den noch ungeübten Schüler nicht durch zu schwere, zu spitzfindige Untersuchungen zu schrecken. Doch würd' ich ihn oft

bis zu diesen Untersuchungen hinführen; ich würd' ihm die schwerern zur Logik gehörigen Fragen, wie z. B. die über den Ursprung der Sprachen, die Zuverlässigkeit der Sinne u. s. f. nennen, ob ich mich schon auf ihre Beantwortung nicht einliefse. — Der Nutzen, den das haben würde, ist sichtbar. Wenn der Schüler nur einigermafsen philosophischer Kopf ist, so müssen ihn diese Schwierigkeiten beunruhigen; die Lücken, die er in seiner Erkenntnifs wahrnimmt, müssen ihn verdriefsen; er mufs also den akademischen Lehrer über manchen Punct schon mit Ungeduld erwarten, ihn mit weit mehr Begierde und Interesse hören, ihm weit glücklicher folgen.

Endlich würd' ich das öfter thun, was ich in obigen Versuchen nur einmal mit dem Philebus gethan; ich würde den Schü-

ler tiefer in die Lesung des Platon hineinführen, und zuweilen aus andern seiner Werke Stellen und Beispiele herüberholen. So würd' ich, bei der Lehre von den Eintheilungen, vielleicht einen Blick in seinen Staatsmann (πολιτικος) werfen; bei der Lehre von den Schlüssen würd' ich einige Sophismen aus dem Euthydemus borgen, und die darin begangenen Fehler aufsuchen lassen. Dies hätte den Nutzen, daſs ich zugleich den Ursprung der Syllogistik erzählen, und diese Kunst von ihrem eingebildeten auf ihren wahren Werth herabsetzen könnte. — Ew Excellenz erinnern Sich ohne Zweifel, was Sie über diesen Punct in der „Revision der Philosophie von Hrn *Meiners*“ gelesen haben.

Ich komme zu den Vortheilen dieser Methode. — Den philologischen, so wich-

tig er Manchem dünken würde, übergehe ich: daſs der Schüler mehr Griechisch lernt, daſs er so manches von griechischen Sitten, Gebräuchen, Alterthümern, philosophischer Geschichte u. s. f. nebenher und ohne Zeitverlust wegbekömmt. Aber die philosophischen Vortheile, die mit einer solchen Platonischen Lesung des Platon verbunden seyn müssen, kann ich hier nicht übergehen. Sie sind der Aufmerksamkeit Ewr Excellenz allzuwürdig.

Der erste Vortheil liegt unmittelbar darin: daſs der Jüngling gewöhnt wird, *mit* den Philosophen des Alterthums und *über* sie zu denken; daſs in seinem Kopfe eine Verbindung zwischen seinen Sprach- und seinen wissenschaftlichen Kenntnissen gestiftet wird. In den meisten Köpfen liegen beide, die Schul- uud die höhern akademischen Studien, weit auseinander;

nur in einigen wenigen, die sich aber sogleich durch ihre Vortrefflichkeit auszeichnen, sind sie innigst vereinigt. Der Lehrer, der eine solche Vereinigung bei mehrern begünstigt, erwirbt sich ein wesentliches Verdienst, beides um Philologie und um Philosophie. Besonders um diese letztere, in der so viele Begriffe aus den Alten besser erläutert, und so viel andere vielleicht noch geschöpft werden könnten.

Der zweite Vortheil, bei dem ich mich hier, weil er näher zu meinem Zweck gehört, etwas länger verweilen muſs, ist die *Geistesbildung* der Jugend.

Ich hab' es immer bedauert, daſs von dem Platon auf Schulen so wenig oder fast gar kein Gebrauch gemacht wird. Zwar hat ein verdienstvoller Mann schon vorlängst Dialogen desselben herausgegeben; aber ich fürchte, man schätzt sie mehr

um des geringern als um des gröſsern Nutzens, mehr um der Sprache als um der Sachen willen. Wenn man die leichten lichtvollen Dialogen des Platon — und das sind so ziemlich alle, die moralischen Inhalts sind — auf Schulen einführte, und aus philosophischen Gesichtspuncten läse; so würde man doch endlich dahin kommen, daſs man die Jugend nicht bloſs Philosophie, sondern Philosophiren lehrte. Fast in allen unsern philosophischen Stunden setzt sich ein tiefdenkender gründlich gelehrter Mann, nicht wie Sokrates mitten unter seine Schüler, sondern weit über sie weg auf den Lehrstuhl; erklärt, theilt ein, demonstrirt, widerlegt; setzt den Schüler über seine Allwissenheit und Untrüglichkeit in Erstaunen; füllt ihm sein Gedächtniſs mit halbverstandenen Wörtern an: aber hellt ihm nicht

nicht seinen Kopf auf, wetzt nicht seinen Scharfsinn, lehrt ihn nicht denken. Vielmehr ist Gefahr, daſs er ihn auf ewig vom Denken abschrecke: denn, im Gefühl seines Unvermögens und des unendlichen Abstandes von seinem Lehrer, verzweifelt der Jüngling an seinen Kräften, läſst die Flügel sinken, die er, ihm nachzufliegen, viel zu matt, viel zu schwer fühlt. — Wie ganz anders würde das seyn, wenn sich der Lehrer zu den Fähigkeiten des Schülers herabließe; wenn er ihm mit einer vortheilhaften Idee von den Fähigkeiten seines Verstandes schmeichelte; wenn er Anfangs, so zu reden, nur mit ihm flatterte, ihn so von Zweig auf Zweig, von Baum auf Baum lockte, und durch diese wiederholten, dem Grade der Kraft gemäſsen Anstrengungen, seine Schwingen zu stärken und zu entfalten suchte!

Dies eben war die grofse Kunst des Unterrichtes, die Platon besafs. In der Person seines Sokrates wird er selbst so unwissend, setzt sich seinem Schüler so gleich, gewinnt durch diese Gleichheit so sehr seine Liebe und sein Vertrauen; flicht ihn so innig, und doch so unvermerkt, in das Interesse der Untersuchung hinein; giebt ihm nicht eigentlich die Begriffe, sondern läfst sie ihn selber haschen, indem er sie ihm nur auftreibt; läfst ihn die Operationen des Verstandes, durch welche alle Philosophie entstand, selber durchmachen, und gönnt ihm den süfsen Traum, sich die Wahrheiten erfunden zu haben. Wie viel Licht mufs dadurch im Verstande aufgehn! Wie viel Muth und Lust zu fernern Versuchen erwachen! Und diese Versuche; wie sehr müssen sie die so oft geübten Kräfte stärken, wie viel

leichter, schneller, sichrer, jede nachfolgende Übung machen! — Aus einer solchen Platonischen Schule (die sich zwar freilich nicht ganz und nicht mit allen ihren Vortheilen, aber doch im Wesentlichen, wieder herstellen läſst) kann nie ein bloſser Gedächtniſsgelehrter, ein bloſses philosophisches Wörterbuch; es muſs, wenn die Natur nur etwas vorgearbeitet hat, ein Denker, ein philosophischer Kopf hervorgehn. Und den zu bilden, war doch wohl einzig die Absicht der Lectionen?

Ich bin weit entfernt, irgend einem Erfolge in der Welt nur Eine Ursache zu geben. Aber wenn in Griechenland die selbstdenkenden Köpfe seltner wurden, und in Rom ihrer fast gar nicht entstanden; darf ich da nicht unter die mancherlei andern Ursachen dieser Erscheinung auch die zählen: daſs bei den Griechen

diese Methode späterhin in Verfall, und bei den Römern niemal in Gang kam?

Das Weitere über die Natur und die Vortheile dieser Methode hab' ich schon vorlängst in einer Abhandlung gesagt, die, wie ich weiſs, Ew Excellenz zu lesen gewürdiget haben *). Ich will also nur das Einzige hier herüber nehmen, was ich dort mit Worten des Canzlers Baco vortrug: daſs uns diese Methode die Begriffe in weit gröſserer Vollkommenheit giebt; nicht als abgehauene, unfruchtbare Stämme, sondern als frische lebendige Pflanzen, mit ihrer Wurzel und ein wenig daranhangender Erde: so daſs derjenige, der sie in seinen Boden aufnimmt und wartet und pflegt, die schönsten Früchte der Erkenntniſs davon zu hoffen hat. —

*) „Fragmente über Gegenstände der schönen „Wissenschaften" [man s. diese Schriften, Bd 4, S. 158 f.].

Aber nicht genug, daſs aus der Schule eines Platon bessere Weltweise hervorgehn: auch so manches andere Gute, das der menschlichen Gesellschaft wichtig ist, wird darin vorbereitet. Denn mit den Wissenschaften hat nun der Schüler zugleich die Methode gefaſst: und eben diese Methode ist es, was ganze Stände gut; ihr herrschender Mangel, was ganze Stände schlecht macht. Die Gründe dieser Behauptung liegen unmittelbar im Vorhergehenden. Der wohlunterrichtete Schüler eines Platon wird sicher ein besserer künftiger Lehrer in jeder Art von Erkenntniſs, sicher ein besserer Katechet, ein besserer Prediger werden; denn dieser soll doch etwas anders, als ein Redner wie Cicero, seyn? — Alle Arten des Vortrags, wovon die auf Schulen gangbaren Autoren den Schülern Begriff und

Muster geben, sind Erzählen und Declamiren. Höchstens noch, wenn etwa Briefe des Cicero oder Lustspiele des Terenz gelesen werden, Epistolarstil und dramatischer Dialog. Das so wichtige, so unentbehrliche Entwickeln und Unterrichten lernen sie aus keinem. Denn wenn man von Niemanden lernt, was er selbst nicht weiſs, so wird mans wahrlich nicht vom Cicero lernen, der es nicht konnte. In seinen philosophischen Dialogen ist wenig oder nichts von dem Geist und der Manier des Platon. — Ich sage dieses freie Urtheil über ihn um so zuversichtlicher, da schon vor mehrern hundert Jahren Sigonius *) die Prämissen dazu gesagt hat.

Allein gesetzt auch, es wär' uns wirklich so unendlich wichtig, Redner zu ziehn; wie wurden denn jene Alten, unsre gro-

*) Vergl. Bd 4, S. 169.

ſsen Muster, zu Rednern? Aus welcher Schule gingen sie aus? Aus der Schule des Platon. — Cicero hatte den Platon, von dem er so oft mit Bewunderung spricht, vielleicht mehr als den Demosthenes gelesen; und Geſsner urtheilt, meines Erachtens, sehr richtig: daſs eben aus seiner Liebe zur Redekunst sein Hang zur akademischen Weltweisheit erklärt werden müsse. Warum wollten denn wir die Schule verachten, in der sich unser groſses Muster der Beredtsamkeit, ein Cicero; in der sich auch seine berühmtesten griechischen Vorgänger bildeten? ein Isokrates, den wir aus dem Diogenes von Laerte als einen Freund des Platon kennen; und ein Demosthenes, *cujus ex epistolis intelligi licet, quam frequens fuerit Platonis auditor* (CIC. *Orat.* 4).

Wir klagen so oft über den Verlust

der Originale, der Quellen. Und wie? Die vortrefflichste Quelle der Beredtsamkeit wollten wir haben, ohne daſs wir nur würdigten daraus zu schöpfen? — —

Ich muſs abbrechen, wenn Ew Excellenz nicht auch von mir urtheilen sollen, daſs ich auf Schulen zu viel habe declamiren lernen. Wirklich hab' ich, den ganzen Aufsatz hindurch, zu viel an die Sache, und zu wenig an den erleuchteten Kenner gedacht, für den die flüchtigste Erinnerung an seine eigenen Beobachtungen und Einsichten genug war. Aber ich sah schon voraus, daſs, wenn die vorgeschlagene Methode Beifall erhielte, ich nicht für Ew Excellenz allein würde geschrieben haben.

Ich bin mit der gröſsten Verehrung ...

ÜBER EINIGE EIGENHEITEN DES GEFÜHLSSINNES.

Die beiden Sinne des *Gesichts* und *Gefühls* haben unter einander eine merkwürdige Ähnlichkeit, wodurch sie sich von den drei übrigen unterscheiden. Wenn die letztern von den Körpern nur Eigenschaften *einerlei* Art gewahr werden; so werden jene Sinne Eigenschaften von *verschiedener* Art gewahr, und zwar von so völlig verschiedner, daſs diese Eigenschaften, bei aller ihrer Unzertrennlichkeit in der Erscheinung, doch schlechterdings nicht eine auf die andre zurückgebracht, nicht eine aus der andern erklärt werden können. Die Empfindung von Wärme und Kälte, und eben so die Em-

pfindung von Schwarz und Weifs, haben mit der Idee von Ausdehnung und Figur durchaus keine Verwandtschaft; es liegt in dieser Idee, so weit man sie auch entwickeln mag, nicht das mindeste Merkmaal, in welchem sie mit jenen Eigenschaften, die doch in der Empfindung sich nie von ihr wollen abreifsen lassen, zusammenhinge.

Eine andere Ähnlichkeit beider Sinne, wodurch sie aber nicht so schneidend von allen übrigen abgesondert werden, ist die: dafs man von den Eindrücken des einen auf die Eindrücke des andern zurückschliefsen kann. Nicht zwar von Wärme und Kälte auf Farbe, oder umgekehrt; aber von den Erscheinungen der Ausdehnung für den einen Sinn auf die correspondirenden Erscheinungen für den andern. Etwas Ähnliches findet sich hier

bei den beiden Sinnen des Geruchs und Geschmacks; denn überall, wo das Schmeckbare auch riechbar ist, und insofern es riechbar ist, kündigt die Empfindung des einen Sinns, die zu erwartende Empfindung des andern an: daher auch die gemeine Sprechart der Oberdeutschen das Riechen in ein Schmecken verwandelt. Der Unterschied ist nur der: daſs die Correspondenz der gröbern Sinne, des Geruchs und Geschmacks, auf wahre *innre Verwandtschaft;* die der feinern Sinne, des Gesichts und Gefühls, auf bloſse *äuſsre Gemeinschaft* beruht. Die Eindrücke *jener* Sinne, so wie sie durch einerlei Materien geschehen, so haben sie auch eine sehr merkliche Ähnlichkeit: man riecht eben das, was man schmeckt; die Eindrücke *dieser* Sinne haben nicht die mindeste Ähnlichkeit: Figur, insofern die

Hand sie fühlt, ist etwas ganz anders, als Figur, insofern das Auge sie sieht. Nur das immer regelmäſsige Zusammentreffen solcher und solcher Gesichtsbilder mit solchen und solchen Gefühlseindrücken, hat die Menschen auf den sonderbaren und doch so gemeinen Gedanken gebracht, als ob sie mit den Händen sehen oder mit den Augen tasten könnten.

Bei diesen Ähnlichkeiten beider Sinne des Gesichts und Gefühls, giebt es zwischen ihnen auch sehr merkwürdige Verschiedenheiten. — Um mich kürzer über diese Materie ausdrücken zu können, werde ich mich der eingeführten Benennungen *ursprünglicher* und *abgeleiteter* Eigenschaften bedienen, ohne übrigens an der *Locke'schen* Bestimmung dieses Unterschiedes Antheil zu nehmen. Unter ursprünglichen Eigenschaften *(qualités pre-*

mières) werden, wie jeder weiſs, Ausdehnung, Figur, Solidität, Bewegung; unter abgeleiteten *(qualités secondes),* Farbe, Wärme, Kälte u. s. w. verstanden.

Die erste Verschiedenheit setzt das Gefühl nicht bloſs dem Gesichte, sondern allen übrigen Sinnen entgegen. Alle nehmlich haben entweder nur *ein* Werkzeug, oder nur *zwei,* und diese von völlig gleichförmigem Baue. Das Erste ist der Fall mit dem *gröbern* Sinne des Geschmacks, und nach dem ersten äuſsern Anblick auch mit dem des Geruchs; das Letzte findet sich bei den beiden *feinern* Sinnen des Gesichts und Gehörs. Das Gefühl, insofern es abgeleitete Eigenschaften wahrnimmt, hat in dieser Hinsicht Analogie mit den gröbern; insofern es ursprüngliche erkennt, Analogie mit den feinern Sinnen. Für Wärme und Kälte, ist der

ganze Körper nur Ein Organ: und so hat hier der Gefühlssinn das Eigne, daſs er kein besonders, nur ihm gehöriges, Werkzeug hat, und daſs er mit allen andern Sinnen zugleich in einerlei Werkzeugen besteht; da hingegen sonst die Werkzeuge, jedes sein eigenes Geschäft, ohne Einmischung in die Geschäfte des andern verrichten. Für die ursprünglichen Eigenschaften der Ausdehnung und Figur, hat das Gefühl *zwei Organe*, die eben, wie bei allen übrigen Sinnen, unterscheidend gebaut, und wie bei den feinern, ganz sichtbar getrennt sind. Aber auch hier findet sich wieder das Eigne: daſs diese Werkzeuge das ihnen zukommende Geschäft zwar vorzüglich und besser, als jedes andere Glied, aber doch nicht allein und ausschlieſsend verüben. Wenn es bloſs die Augen sind, womit wir sehen;

bloſs

bloſs die Ohren, womit wir hören u. s. w.; so sind es dagegen nicht bloſs die Hände, womit wir das Runde oder das Eckige unterscheiden. Dieses geschieht auch durch jeden andern Theil unsers Körpers, der sich um einen Gegenstand mehr oder minder herumbiegen kann; wir können gewissermaſsen mit der Zunge, zwischen den Lippen, mit den Zehen, die wir nur so gar nicht zu dieser Verrichtung üben, und mit noch andern Juncturen des Körpers fühlen. Die Ähnlichkeit, die das Gefühl, in Ansehung der Zahl und des gleichförmigen Baues der Werkzeuge, mit Gesicht und Gehör hat, ist also immer nur unvollkommen; indeſs nähert sich der Sinn, insofern er ursprüngliche Beschaffenheiten erkennt, doch ganz deutlich den *feinern* Sinnen. Er hat doch, so wie diese, der Werkzeuge mehrere; und wenn

wir nur diejenigen rechnen wollen, die ihm ohne Vergleichung am besten dienen, so hat er eben, wie jene, nur *zwei*, die auch eben so sichtbar getrennt und eben so gleichförmig gebaut sind.

Dieser äuſsern Beschaffenheit der Werkzeuge entspricht die innre der Wahrnehmungen: und dies ist die zweite Eigenheit des Gefühls, wodurch es sich besonders vom Gesichtssinne, dem es sonst so ähnlich ist, unterscheidet. Das Gesicht nehmlich ist durchaus ein feinerer Sinn, nicht bloſs insofern er Figur, sondern auch insofern er Farben erkennt; das Gefühl hingegen theilt sich: und ist ein *feinerer* Sinn, insofern er *ursprüngliche* Eigenschaften; ein *gröberer*, insofern er *abgeleitete* wahrnimmt. Durch die letztern Wahrnehmungen ist das Gefühl ein bloſs thierischer, durch die erstern ist es

ein menschlicher Sinn: hier arbeiten für ihn die schönen Künste der Sculptur und der Plastik; und die vollkommenste aller Wissenschaften, die Mathematik, hat ihm mehr als selbst dem Gesichte zu verdanken. Er ergänzt und berichtigt die Wahrnehmungen dieses letztern Sinns, und bei einem *Saunderson* tritt er so völlig an die Stelle desselben, daſs er selbst zur Wissenschaft der Optik alle nur erforderlichen Begriffe liefert. So einen Sinn aber, dessen Wahrnehmungen uns Empfindung des Schönen gewähren und uns Stoff zu wissenschaftlichen Kenntnissen liefern, nenne ich einen *feinern* Sinn; dessen Wahrnehmungen nur Wollust, nicht das höhere Wohlgefallen am Schönen wirken, auch nicht zu wissenschaftlichen Kenntnissen sich verarbeiten lassen, nenne ich einen *gröbern*.

Wenn ich hier den Unterschied zwischen feinen und gröbern Sinnen gerade so fasse, wie er schon in der undeutlichen Erkenntnifs eines Jeden enthalten ist; so können unmöglich die Erklärungen richtig seyn, die uns gewisse Weltweise von diesem Unterschiede gegeben haben. Diese Erklärungen haben den zwiefachen Fehler, dafs sie zu *enge,* und dafs sie *unfruchtbar* sind: dafs sie zuerst den Sinn des Gefühls schlechterdings von der Zahl der feinern Sinne ausschliefsen, und ihn ganz und gar unter die gröbern verstofsen; und dafs sie zweitens uns durchaus nicht begreiflich machen, warum nur die feinern, nicht die gröbern Sinne dem Geiste dienen; warum nur die Wahrnehmungen von jenen Stoff zu Wissenschaften und schönen Künsten geben, nicht die Wahrnehmungen von diesen.

Ein Deutscher Weltweiser bestimmt den Unterschied, von dem die Rede ist, nach der Beschaffenheit des *Mediums*, vermittelst dessen der Sinn empfindet. Die feinsten Materien sind ihm Licht und Luft; eine gröbere die Salze und Öle der Körper, und die gröbste die ganzen soliden Körper selbst. Wenn man nach diesem Eintheilungsgrunde von der feinsten Materie anfängt und mit der gröbsten aufhört; so kömmt die gewöhnliche Rangordnung der Sinne heraus: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl. Hier wird offenbar der Sinn des Gefühls, eben insofern er den Wissenschaften dient, nicht allein ein gröberer, sondern der gröbste Sinn; und der Sinn des Geruchs, der zu seinem Medium die feinern flüchtigern Salze der Körper hat, wird ein bei weitem feinerer, so wenig er auch Empfin-

dung des Schönen oder wissenschaftliche Kenntnisse gewährt. Überdies erhalten wir nicht die mindeste nähere Einsicht in die Natur der Sinne; wir lernen es nicht begreifen, warum die Wahrnehmungen des einen nur *angenehm,* die des andern hingegen *schön* sind; warum für Gesicht und Gehör Künstler von *höherm* Range, für den Geschmack nur Künstler von *niedrigerm* Range arbeiten: für jene der Maler und Tonkünstler, für diesen der Koch. Zugegeben, daſs wirklich vielleicht Feine oder Gröbe des Mediums der Anlaſs zur *Benennung* der beiden Arten von Sinnen geworden; so ist doch schlechterdings nicht begreiflich, wie die körperliche Feine oder Gröbe der Materie die geistige Schönheit und Deutlichkeit der Erkenntniſs befördern oder verhindern könne.

Bei den feinern Sinnen, sagt ein Schottischer Weltweise *), werden wir nie *die Berührung des Werkzeuges* inne; aber allemal bei den gröbern Sinnen. Die Empfindungen der letztern setzen wir daher in die Werkzeuge selbst, hingegen die der erstern unmittelbar in die Seele: und so halten wir die Vergnügungen von jenen für körperlicher und gröber, die Vergnügungen von diesen für geistiger und feiner. Hier geschieht abermal dem Gefühl das Unrecht, daſs es gänzlich unter die gröbern Sinne verstoſsen wird; denn wir werden, wie dieser Schriftsteller selbst bemerkt, die Berührung unsrer Fingerspitzen bei jedem Betasten gewahr, und versetzen eben in sie hinein unsre Empfindung und unser Vergnügen. Zur Un-

*) HOME *Elem. of Criticism*, gleich zu Anfang der *Introduction*, und *Append.* §. 13.

terscheidung der feinern von den gröbern Sinnen, dient also auch dieser Eintheilungsgrund nicht, und um so weniger, da er an der andern Seite einen der gröbern Sinne, den Geruch, zum Range eines feinern erhebt. Denn so wahr es ist, daſs wir den Eindruck einer Rose auf unsre Nase sinnlich gewahr werden, wenn wir nehmlich die Blume an das Werkzeug drücken, so gehört doch diese Wahrnehmung nicht dem Geruch, sondern dem Gefühl: die innern Fibern des Geruchs fühlen wir von dem Aushauch der Rose eben so wenig berührt, als die Augen vom Lichtstrahl oder das Ohr vom Tone. Auch verschafft der Umstand, daſs wir die Berührung des Werkzeuges gewahr oder nicht gewahr werden, uns schlechterdings nicht die Einsicht: warum Wissenschaften und Künste nur für die eine

Art von Sinnen möglich sind, nicht für die andre.

Um uns diese Einsicht, und mit ihr zugleich die völlig richtige genugthuende Bestimmung des Unterschiedes zwischen gröbern und feinern Sinnen zu verschaffen, müssen wir folgende Beobachtungen, deren Richtigkeit die eigne Erfahrung eines Jeden bestätigen wird, zusammenfassen.

Zuerst: Gesicht, Gehör, Gefühl, insofern das Letztere ursprüngliche Eigenschaften erkennt, haben vor Geruch, Geschmack, und demjenigen Gefühl welches abgeleitete Eigenschaften gewahr wird, das Eigne voraus: daſs sie alle eine weit *schnellere Folge* von *successiven* Eindrücken unterscheiden können. Die Sinne werden nicht so von jedem einzelnen Eindrucke angegriffen; die *Vibration* währt

nicht so lange, daſs nicht schnell hinter einander — obgleich freilich auch dies seine Gränzen, und für jeden Sinn seine eigenen Gränzen hat — mehrere Umrisse, Bewegungen, Töne, sollten erkannt, und mit voller Unterscheidung erkannt werden können. Bei Geruch, Geschmack, und dem gröbern Gefühl, dauert dagegen der Eindruck länger; jeder vorhergehende verdunkelt, verfälscht jeden nachfolgenden: und ehe der Sinn wieder in den Stand kömmt rein zu empfinden, hat die Seele schon tausend andre Ideen durchlaufen, wodurch die Übersicht und Vergleichung der *successiven* Eindrücke noch mehr erschwert wird. Die feinern Sinne halten, so zu reden, mit der Imagination mehr gleichen Schritt: die Geschwindigkeit in der Folge ihrer Eindrücke ist der natürlichen Geschwindigkeit der Ideenfolge mehr angemessen.

Zweitens: Gesicht, und Gefühl — ich verstehe hier wieder das feinere —, *unterscheiden das Mannichfaltige* in gleichzeitigen Eindrücken, welches bei keinem der übrigen Sinne zutrifft. Ein Blumenstraufs, ein vermischtes Gericht, geben eine in sich selbst freilich mannichfaltige Empfindung, worin man aber die Mannichfaltigkeit durch den Sinn selbst nicht aus einander setzen kann. Eben so zwar auch bei dem Sinn des Gehörs. Eine ganze gleichzeitige Harmonie ist nur Ein, vom Gehör nicht aus einander zu setzender, Eindruck. Wenn dennoch der Tonkünstler, wenn selbst der Koch, jener die im Accord verbundenen Töne, dieser die in der Speise vermischten Zuthaten richtig anzugeben wissen; so rührt das nur von der vorgängigen Erfahrung her: dafs solche und solche einzelne Töne oder

Geschmackseindrücke bei ihrer Vermischung solche und solche Totaleindrücke hervorbringen; die Mannichfaltigkeit wird nicht empfunden, sondern geschlossen. Auch bei Getränken will man bemerkt haben, daſs geübte Kenner in einem vermischten Weine die verschiednen Arten oder Jahrgänge zu unterscheiden wissen; welches ich eben so erkläre.

Drittens, und was das wichtigste ist: die Eindrücke des Gesichts, des feinern Gefühls, des Gehörs, sind einer *Bestimmtheit*, einer *Abgemessenheit* fähig, welche schlechterdings bei den Eindrücken der gröbern Sinne mangelt. Zur Erläuterung dieses Unterschiedes dient, wie ich schon sonst gezeigt habe *), die Ver-

*) „Über die Schönheit des Einfachen“ (welche Abhandlung überhaupt mit der gegenwärtigen zu vergleichen ist): Bd 4, S. 279 folgg.

schiedenheit in den Eindrücken des Gehörs. Wir können das Eigenthümliche in den Simmen der Thiere und Menschen, das Besondre im Geräusch eines Bachs, eines Baums, eines Gewandes u. s. w. sehr wohl unterscheiden; aber es fehlt doch diesen Empfindungen das genau Abgemessene, wodurch wir im Stande wären ein bestimmtes festes Verhältniſs von einer zur andern gewahr zu werden. Sobald das Geräusch zum musikalischen Tone, die Stimme des Redenden zum Gesange wird; so ist die Bestimmtheit der Eindrücke da: die sichre Erkenntniſs der Verhältnisse wird möglich, und mit ihr Harmonie, Disharmonie, Melodie. Ich leite diese Bestimmtheit aus der gröſsern Einförmigkeit des Mannichfaltigen her, welches noch immer in jeder sogenannten einfachen Empfindung der Sinne mit

einander vermischt ist. In dem Geräusch eines Bachs, eines Baumes, verbinden sich so unendlich viele und so verschiedene kleine Tönchen der einzelnen Wellen und Blätter, dafs wir immer nur eine sehr verworrne Vorstellung von der ganzen Mischung erhalten, und nie ein festes Verhältnifs von dem einen Geräusche zum andern wahrnehmen können. Hingegen die verschiedenen Fibern einer Saite oder des Holzes in einer Flöte sind so gleich gestimmt, geben alle einen so einförmigen Schall, dafs eine genau abgemessene Vorstellung des ganzen Eindruckes, und eben damit die sichre Schätzung des Verhältnisses von einem Eindrucke zum andern, möglich wird. Die Eindrücke der gröbern Sinne, des Geruchs, Geschmacks, Gefühls — insofern es abgeleitete Eigenschaften wahrnimmt —, sind gleichsam

alle nur Geräusch, nur Schall, der sich zwar unterscheiden, aber nie mit Genauigkeit abmessen, nie in Zahlen ausdrücken läſst; die Eindrücke der feinern Sinne sind gleichsam Ton, völlig bestimmt, und einer genauen Schätzung ihrer Verhältnisse fähig. Eben darum nun geben diese Sinne Stoff für schöne Künste und Wissenschaften; für jene durch bloſs klare undeutliche, für diese durch entwickelte deutliche Erkenntniſs der Verhältnisse, die zwischen ihren mannichfaltigen Eindrücken Statt finden. Der gröſsten Deutlichkeit sind die vom Auge und Gefühl erkannten Dimensionen, der nächstgröſsten die vom Ohr empfindbaren Töne, der geringsten die vom Gesichte wahrgenommenen Farben fähig.

Wenn wir die hier gemachten Beobachtungen zusammen nehmen, so haben

wir auf einmal die gesuchte Erklärung des *feinern Sinnes*. Es ist ein solcher, der mannichfaltige Eindrücke, unvermischt und rein, in sehr naher Verbindung unterscheiden, und, wegen der Bestimmtheit und Abgemessenheit dieser Eindrücke selbst, ein genau bestimmtes Verhältniſs zwischen ihnen wahrnehmen kann. Aus dieser Erklärung des feinern Sinnes, ergiebt sich die des gröbern von selbst.

Da der *Unterschied* zwischen gröbern und feinern Sinnen von Wichtigkeit ist; so wäre zu wünschen, daſs wir das Gefühl, *insofern es zu den feinern gehört,* mit einem *eignen Namen* bezeichnen könnten. — Sonderbar ist es, daſs die deutsche Sprache dem Worte *Gefühl* das ungewisse Geschlecht, nicht wie den Wörtern womit sie die andern gröbern Sinne bezeichnet, das männliche gegeben hat.

Wir

Wir sagen: *der* Geruch, *der* Geschmack; aber *das* Gefühl: so wie wir *das* Gesicht, *das* Gehör sagen. Doch diese kleine Verschiedenheit in der Bezeichnung ist ohne Vortheil, da das ungewisse Geschlecht für den gröbern Theil des Gefühls eben so gut gebraucht wird als für den feinern, und uns bei diesem Worte immer der ganze Sinn mit dem vollen Umfange seiner Wahrnehmungen einfällt. — Andere Sprachen haben hier vor der unsrigen einen Vortheil: das *Toucher* der Franzosen erinnert immer nur an die feinern Wahrnehmungen des Sinns, und eben so das *Tatto* der Italiäner. Im Deutschen haben wir das Wort *tasten*, welches nie von Wärme und Kälte oder andern dunklen Wahrnehmungen gebraucht wird; und ich sehe nicht ab, warum wir von dem Vortheile unsrer Sprache, die durch ihre

End- und Vorsylben die Bildung neuer Wörter so sehr erleichtert, keinen Gebrauch machen, und nicht, mit Beibehaltung des für die feinern Sinne angenommenen ungewissen Geschlechts, *das Getast* sagen sollten. — Wir zählten dann freilich, statt der bisherigen fünf Sinne, ihrer sechse; wir hätten drei gröbere: Geruch, Geschmack, Gefühl; drei feinere: Gesicht, Gehör, Getast. Aber warum sollten wir nicht lieber eine Neuerung einführen, zu der wir so gute Gründe haben, als immer die alte unvollkommne Bezeichnung beibehalten? Überhaupt läſst sich nicht wohl einsehn, wie die Menschen darauf gekommen sind der Sinne nur *fünf* zu zählen. Wenn sie sich an die Beschaffenheit der Materien hielten welche den Sinnen dienen, so ist es falsch, daſs dieser nur fünfe sind; die soliden

Körper, als solche, machen weder kalt noch warm, und es liefs sich hier sehr wohl eine eigne Materie vermuthen. Wenn sie sich an die Zahl der Organe hielten; so habe ich gezeigt, dafs das Gefühlsorgan, da es der ganze äufsre Körper ist, mit dem des Getastes nicht mehr als mit allen andern Organen zusammenfällt. Indefs scheint es mir, dafs man sich in der That an die Zahl der Organe gehalten; dafs man aber den ganzen Körper als nur Ein Organ zu betrachten, zu fremde gefunden; dafs man daher den Sinn des Gefühls zum Sinn des Getastes geschlagen: nicht blofs, weil man an den Werkzeugen des letztern Wärme und Kälte der Gegenstände am öftersten gewahr wird, sie mit diesen gemeiniglich untersucht; sondern auch, weil mit den Wahrnehmungen dieses Sinnes die Wahrnehmun-

gen des Gefühls immer eben so unzertrennlich verknüpft sind, als die Wahrnehmungen der Farben mit denen der sichtbaren Ausdehnung und Figur, die beide auch durch einerlei sinnliches Werkzeug geschehen und nur einerlei Sinne zugeschrieben werden.

ZWEI

KLEINE AUFSÄTZE.

Die Sans-Cülotten.

Gespräch zwischen mir und meinem Gegner.

Ich. Keine so allgemeinen Urtheile, bitt' ich! Ich hasse das dictatorische Absprechen über ganze Nationen, Stände, und Menschenclassen.

Mein G. Ich auch. Aber wenn die Wahrheit so offenbar ist — —

Ich. Welche?

M. G. Die, die ich eben behaupte —

Ich. Dafs keine Nation solcher Ausschweifungen, solcher unsinnigen Sprünge von Extrem auf Extrem, solcher gänzlichen Verachtung aller Ordnung, Anstän-

digkeit, Sittlichkeit, fähig sei, als die Französiche?

M. G. Besonders die unsrige nicht, die Deutsche.

Ich. Und das scheint Ihnen so offenbare Wahrheit? — Mir nicht.

M. G. Sie wollen nur streiten.

Ich. Mit nichtem. Ich liebe den Frieden, wenn irgend Einer. — Aber ich glaube nun einmal, daſs die Menschen alle einander so ziemlich gleich sind, und daſs, wenn völlig ähnliche Umstände eintreten, sie auch völlig ähnlich verfahren werden.

M. G. Sie glauben also an keine inn're Verschiedenheit der Charaktere?

Ich. O ja! Aber was diese Verschiedenheit in dem Resultate der ähnlichen Lagen und Begebenheiten abändert, wird kaum in etwas Anderm, als im Mehr oder

Weniger, im Schneller oder Langsamer bestehen. — Auf welcher Seite dieses Mehr oder Weniger sich finden würde, steht noch dahin; aber Gott behüte, daſs wir je davon die Erfahrung machen!

M. G. Was? der gesetztere, ernsthaftere Deutsche wäre fähig — —

Ich. Glauben Sie mir! Er ist zu gleichen Ausschweifungen, als der muntre, flüchtige Franzose, fähig. Vielleicht zu noch gröſsern: denn die schwerere, gewichtigere Masse, wenn die einmal ins Sinken, Rollen und Fallen geräth — —

M. G. Ich verstehe. — Aber wir sollten uns jemal in Deutschland, sowie die Franzosen — oder Franken, Neufranken, Frankreicher; wie wird man die Leute noch endlich nennen? — wir sollten uns jemal sanscülottisiren können?

Ich. Warum nicht? —

M. G. Eine so ungeheure Ausschweifung, wie die, wäre ganz außer unserm Charakter.

Ich. Kann seyn. — Ist doch aber schon in unsrer Geschichte.

M. G. Sie spotten. —

Ich. Wir haben, so gut wie die Franzosen, unsre Sans-Cülotten an der Regierung gesehen.

M. G. In Deutschland? In unserm Vaterlande?

Ich. Nicht anders.

M. G. Da werden Sie vielleicht in Zeiten zurückgehen, die mir unbekannt sind; in sehr alte Zeiten, wo noch wenig oder vielmehr noch gar keine Cultur war.

Ich. Gefehlt! Ich rede von unsern eigenen Zeiten.

M. G. Von unsern eigenen? Von Zeiten, die wir selber erlebt haben?

Ich. Die wir selber erlebt haben.

M. G. Possen! — Oder es ist vielleicht der Fall in irgend einem unbekannten Winkel unsers Deutschlandes gewesen.

Ich. So ziemlich im ganzen Reiche.

M. G. Da hätten Sanscülotten in unsern Tagen geherrscht? Sanscülotten hier bei uns? im heiligen Römischen Reiche?

Ich. Im heiligen Römischen Reiche. — Hie und da treiben sie wohl auch noch ihren Unfug; doch die Herrschaft, scheint es, hat man ihnen glücklich entwunden.

M. G. Ich gestehe, ich bin der unwissendste aller Menschen.

Ich. O nicht doch! — Haben wir uns denn nicht so oft gemeinschaftlich über die Rohheit, Plumpheit, Ungezogenheit dieser Machthaber geärgert? nicht so oft

mit einander die heillose Anarchie verwünscht, die sie unter uns einführten?

M. G. Sie scherzen. —

Ich. Vielleicht. Aber doch nicht ohne Ernst.

M. G. Machen Sie ein Ende damit! Helfen Sie mir heraus!

Ich. Sie sind sogleich heraus, wenn Sie nur nicht an Politik, sondern an Geschmack, nicht an Staat, sondern an Literatur denken wollen.

M. G. Und in dieser, in der Literatur, hätten wir je — —? Aber beim Himmel! Sie haben Recht.

Ich. Nicht wahr? Seit zuerst der Altfranke Götz denjenigen Theil seines Leibes zur Schau stellte, auf dessen Entblöſsung der Name Sanscülotte Bezug nimmt; — der selige Reiske nannte ihn bescheidentlich: den Ort worauf man sitzt —

seitdem wuchs der Sanscülottismus eben so plötzlich empor, höhnte eben so unsinnig alle Regel und alle Ordnung, trat eben so frech alle Anständigkeit und Sittlichkeit mit Füſsen, als es jetzt, in anderer Rücksicht, bei den Neufranken geschieht. — Ja, er hatte, wenn man die Ähnlichkeit bis dahin ausdehnen wollte, eben so gut seine Marat und seine Robespierre.

M. G. Daſs ich auch *dar*an nicht dachte!

Ich. Und nun urtheilen Sie: ob eine Nation, die in ihrem Geschmacke auf einmal so ungeheuer sinken konnte, daſs selbst die Bessern darunter sich an Pöbelsprache und Pöbelwitz von Herzen erlabten, weil in jener freilich Kraft und in diesem Natur war; ob diese Nation nicht auch anderer Ausschweifungen, und

zwar der gröbsten, fähig seyn sollte, wenn die Umstände diese eben so, wie in Frankreich, begünstigten? ob sie nicht auch noch andere Gesetze, als die der Sprache, des Geschmacks und der Wohlanständigkeit, sollte mit Füſsen treten können?

M. G. Die guten Deutschen! Ich würde sie in diesem Falle bejammern.

Ich. Würden sie's mehr, als die Franzosen, verdienen?

M. G. Aber ich weiſs nicht — Einmal habe ich gegen dieses Volk — —

Ich. Vorurtheile! — die vielleicht noch von Ihrer Kindheit her sind.

M. G. Nennen Sie's keine Vorurtheile! — Die Franzosen besitzen doch unläugbar eine gewisse Grausamkeit, einen gewissen Hang zu Ausschweifungen und Übertreibungen — —

Ich. Die wir Andern nicht kennten? Sehen Sie, was man vom Streiten hat! Man treibt seinen Gegner nicht fort, nur im Kreise herum. — Sie sind mir schon wieder da, wo Sie waren. Sie schliefsen schon wieder von einem verfliegenden Rausch auf den ganzen Charakter. — Wie? Sind denn darum die Franzosen Feigherzige, weil sie bei Rosbach liefen? Sind sie darum Unmenschen, weil sie bei der wichtigsten aller Staatsumwälzungen für ihre so lange gekränkten und itzt so theuer erstrittenen Rechte mit einer Hitze fechten, die sie unsinnig macht? — Ich schweige von dem Mehrern, was ich noch sagen könnte. — Aber lassen Sie uns dem Himmel danken, dafs füritzt noch keine Anlässe zu gleichen Ausschweifungen in Deutschland reif sind! Lassen Sie uns ihn bitten, dafs diese nie reif werden mögen!

Und über das Alles — lassen Sie uns dem armen Volk der Franzosen recht bald die heitersten, glücklichsten Tage wünschen, die sie für ihre jetzigen Stürme und Leiden reichlich entschädigen mögen!

M. G. Solche Tage, fürcht' ich, sind noch weit von ihnen entfernt.

Ich. Wer weiſs? — Bei unserm literarischen Sanscülottismus sahen Sie auch des Schadens und des Verderbens kein Ende; die Literatur, glaubten Sie, würde dadurch auf immer leiden: und itzt — was ist noch viel davon übrig? Kaum mehr, als eine gewisse Freiheit, Energie, Kühnheit, deren Mangel in den meisten unsrer Geisteswerke *vor* dem Anfange jener Epoche so fühlbar war. — Ich hoffe gar sehr, auch aus dem politischen Sanscülottismus der Franzosen, der ein Ende nehmen wird und muſs, soll viel Gutes

für

für sie herauskommen; und ich gönne ihnen dieses Gute aus Grunde der Seele, als einem Volke, das sich um Wissenschaften, Künste, Humanität so unstreitig grofse Verdienste erworben, und das besonders auch zur Aufklärung und Verfeinerung unsers Deutschlandes mehr, als irgend ein anderes Volk, gewirkt hat.

Regierungs-Weisheit.

Das schlimmste Buch für Fürsten ward vor einigen Jahrhunderten zu Florenz, und eben dort in unserm Jahrhunderte das vortrefflichste, geschrieben. Der Verfasser von jenem war *Machiavel;* der Veranlasser von diesem *Leopold* der Zweite.

Das Ideal, das Machiavel von einem Fürsten aufstellt, athmet in allen Zügen die tiefste *Verachtung* des Menschen; Leopolds Regierungsgrundsätze zeugen durchaus von der höchsten *Werthschätzung* desselben. Man fühlet innigst, daſs mit jener Verachtung eben so viel Schande als Elend; mit dieser Werthschätzung

eben so viel Ehre als Vortheil für den Fürsten verknüpft ist: und eben durch Erregung dieses Gefühls ist die Schrift über die Staatsverwaltung von Toscana die vollständigste, gründlichste Widerlegung, die gegen Machiavel konnte geschrieben werden. Sie greift den Sophisten, dessen sie gar nicht einmal erwähnt, weder mit Gründen, noch mit Beredtsamkeit an; aber die bloſse einfache Darstellung eines nach menschenfreundlichen Grundsätzen eingerichteten Staats ist zur Widerlegung genug: wir fühlen uns stärker dadurch überzeugt, als durch Gründe, und angenehmer bewegt, als durch Rednerkünste.

Man erzählt von *Alexander*, daſs er die Werke *Homers*, seines Lieblingsdichters, immer unter seinem Hauptkissen gehabt habe. Wenn unsre Fürsten ihm nach-

ahmen und auch ein Buch unter ihr Hauptkissen legen wollen, so sei es kein anders, als die Staatsverwaltung *Leopolds* von Toscana.

ENDE DES NEUNTEN BANDES.





